

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ДОНЕЦЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ВАСИЛЯ СТУСА
КИЇВСЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ БОРИСА ГРІНЧЕНКА

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

КОЛІНЬКО МАРИНА ВАДИМІВНА

УДК 316.722:316.77

ДИСЕРТАЦІЯ

ТОПОЛОГІЯ МІЖКУЛЬТУРНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

Спеціальність: 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Галузь знань: Філософські науки

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук.

Дисертація містить результати власних досліджень.

Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на
відповідне джерело _____ (М. В. Колінько)

Науковий консультант – Додонов Роман Олександрович,
доктор філософських наук, професор

Вінниця, Київ – 2019

АНОТАЦІЯ

Колінько М. В. Топологія міжкультурної комунікації. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук (доктора філософії) за спеціальністю 09.00.03 «Соціальна філософія і філософія історії». Донецький національний університет імені Василя Стуса, Міністерство освіти і науки України. Київський університет імені Бориса Грінченка, Міністерство освіти і науки України. Вінниця, Київ, 2019.

Дана дисертаційна робота є першим у вітчизняній науці ґрунтовним соціально-топологічним дослідженням сучасних процесів міжкультурної комунікації. Методологія реконструювання підстав соціально-філософської теорії комунікації в рамках топологічного способу оперування її елементами стає нагальною потребою наукового простору. Вона задає такий спосіб міркувань, в якому соціокультурна реальність розуміється не як сукупність речей, що існують «в собі», а як символічний, дискурсивний простір відносин. На цій підставі, враховуючи дискурсивний характер соціокультурної реальності, створюється можливість перегляду специфіки комунікативних взаємодій різних культур як топологічних трансформацій.

Вперше здійснено системне соціально-топологічне дослідження соціального простору міжкультурної комунікації і розроблено відповідну когнітивну модель топосфери міжкультурної взаємодії. Уточнено категоріальний апарат соціальної топології. Зазначено, що будь-яка соціальна структура визначається топологією середовища. Топологічний вимір означає дослідження феноменів міжкультурної комунікації в системі їх зв'язків з оточенням, супутніми феноменами, що впливають на зміну змісту і меж явища. У дисертації показана топологічність сучасної культури і забезпечена методологічна соціально-філософська основа спатіального аналізу міжкультурної комунікації. Запропоновано систему понять соціальної топології у дослідженні культурних явищ. Встановлено залежність рухливості топологічних форм порубіжної комунікації від стійкості взаємодії стрижневих соціальних відносин. Міжкультурна комунікація розглядається як

відкрита динамічна система, яка визначається множиною міжкультурних взаємодій. Якщо значущі елементи цієї міжкультурної множини випадають з мережі відносин, руйнується її мережева форма, в результаті процесу морфогенезу утворюється нова культурна форма. Соціальна топологія націлює на аналіз текучих, мінливих в культурно-символічному просторі об'єктів, до яких належить міжкультурна комунікація, що постійно змінюються, створюють нові конфігурації відносин, «перезбирають» себе залежно від соціокультурних умов.

Феноменологію використано як один із пріоритетних теоретико-методологічних підходів, що сприяє вкоріненості соціального знання в структури буденності, дозволяє залучити до аналізу міжкультурної комунікації концепти життєвого світу, історичних типів культури та смислового горизонту культури. Життєвий світ осмислюється як передумова, передрозуміння спільносвіту, в якому люди знаходять цілісність буття, цінуючи відмінності та інакшість у спільному житті.

Подано аналіз еволюції філософських уявлень про культуру і комунікацію, огляд методологічних підходів до аналізу міжкультурної комунікації, уточнено зміст ключових понять теми. Комунікацію визначено як систему взаємодій і соціокультурний процес обміну інформацією як на міжособистісному, так і на соціальному рівнях спілкування. Культура розглядається як специфічний спосіб буття людей, метатекст, відображений у матеріальних і духовних формах суспільства, цінностях, у відношенні людини до себе, до іншого і до природи. Міжкультурну комунікацію визначено як процес спілкування і взаємодії між представниками різних культур, культурних спільнот, груп. Систематизовано структурні рівні та форми міжкультурної комунікації. Виокремлено макро-, мезо- й мікрорівень дії міжкультурної комунікації відповідно до загальних соціальних процесів. Макрорівень – відносини між культурними регіонами світу, країнами, їх союзами. На мезорівні каналами комунікації пов'язані культурні регіони, групи, спільноти, організації всередині країн. Мікрорівень передбачає міжособистісні контакти і взаємини представників різних культур. Висвітлено, як зустріч з новою культурою, її принципами, традиціями, нормами, відношенням до Іншого турбує і

провокує вихід комуніканта за межі знайомого і комфортного домашнього світу. Дослідження макрорівня міжкультурних взаємин призвело до висновку про те, що визнання цінності і права на унікальність кожної культури, відмова від дискримінаційної культурної політики, усвідомлення ризиків і крихкості існування низки національних культур і мов слугують каталізаторами у вирішенні проблем міжкультурної комунікації. Зазначено, що міжкультурна взаємодія містить поєднання і перетин кількох рівнів, виявляє різний ступінь присутності того або іншого рівня. Контактуючі соціокультурні групи і спільноти мають різний ступінь впливу як всередині своєї культури, так і в міжкультурному просторі.

Топологічний аналіз міжкультурного простору починається з висвітлення проблеми *місця* та *межі*. Місця як вузли соціальних відносин пов'язані / відділені межами. Домашній світ має феноменологічні характеристики знайомого, зрозумілого, природного, наївного і нормального. Встановлено, що топосферу домашнього світу утворюють топоси центру, Дому, дверей, стіни. Двері як топос соціокультурного буття «між» вказують не тільки на транзитивність, а і на відмінність світів перед межею (домашній світ) і за нею (інший світ). Подія дверей виявляється у переході в інший, незнайомий, незрозумілий, небезпечний світ, перетині межі, перспективі свободи.

Ідентифікація соціокультурної території як домашньої або чужої веде до аналізу топології взаємодії суб'єктів на домашній або чужій території для одного з них, рідше – на спільній території. Систематизовано топологічні варіанти розташування міжкультурної комунікації у соціальному просторі: 1) на домашній території однієї із взаємодіючих сторін (на чужій території для іншої сторони); 2) в межах чужої для всіх учасників комунікації території; 3) на теренах простору переміщення (простір комунікації, який динамічно змінюється, не належить жодній із сторін); 4) в межах спільної території (комунікація порубіжжя: фронтиру, прикордоння).

Розташування комунікації на межах культурних світів кидає виклик впорядкованості обмеженого домашнього світу. Розкрито потенціал поняття «між» як артикуляції динаміки міжкультурної комунікації, можливостей її структурних

перетворень, переконфігурації. Топологічне функціонування межі розгортається як подія створення світу, а не поділ уже створеного світу. Проведено порівняльний аналіз розвідок різного роду меж: *boundary studies*, *border studies*, *frontier studies*, що призвело до висновку про взаємодію та синтез цих теорій *порубіжжя* у сучасному науковому дискурсі і формування однієї складноорганізованої галузі дослідження. Порубіжжя пропонує новий тип ідентичності – гібридну ідентичність. Її розвідки відбуваються у межах більш широкого концепту перехідної ідентичності (*hypho-neted self* – ідентичність, спіймана між світами). Охарактеризовано сучасну ідентичність як таку, що постійно виробляється і моделюється.

Для процесу конструювання і усвідомлення ідентичності необхідна наявність Іншого. Інакшість концептуалізовано як усвідомлення відмінності в просторі спільності. Підкреслюється трансгресивний характер міжкультурної комунікації як такої, що функціонує в постійному подоланні культурних меж. Прагнення вирватися за межі свого соціокультурного світу стає основою трансгресивного руху у порубіжний простір. Виявлено топологічні варіанти сприйняття соціальним суб'єктом культурних меж: уникнення, відштовхування від межі як небезпечної і ворожої домашньому світові; прагнення до межі як незвіданого простору; перебування на межі, невизначеність, порубіжність; перетин межі – маргінальне існування за межею, подолання межі (інтеграція), розмивання та руйнування межі (відмова її визнавати); освоєння межі (феноменологічна перцепція: набуття міжкультурного досвіду); філософська рефлексія межі і вироблення міжкультурних стратегій (гостинності, толерантності, солідарності, діалогу, доместикації).

За результатами включення комунікантів у нове культурне середовище пропонується узагальнення модифікацій процесу акультурації: інтеграція, асиміляція, сегрегація, маргіналізація. На сприйняття потенційно маргінальних груп і суб'єктів впливає рівень міжкультурної компетентності у суспільстві і його готовність прийняти розрізнення.

Граничні культурні процеси, які досліджуються в дисертації, сприяють перетину і перемішуванню обмежених і дискретних просторів, кордони яких колись вважалися встановленими через процеси виключення і розподілу. Це відкриває можливості для нових «полів відносин», таких як віртуальна близькість меж, які розділені у географічному або соціальному просторі, або різні види суміщення і гуртування, котрі кидають виклик жорсткості розрізнення між включенням і виключенням. Вимірювання в цих відносинах виступає проти культурної і політичної периферії. Аналіз, який проводиться у дисертації, показує можливості топологічного підходу у вирішенні деяких складних проблем сучасного союкультурного і політичного дискурсу: від постійно обговорюваного питання кризи громадянства і переосмислення ідентичності до трансформації культурних форм і винайдення нових моделей політичної дії.

Проаналізовано вплив глобалізаційних процесів на міжкультурну комунікацію, коли масовий доступ до реактивних темпів подорожей, лавина міграційних потоків збільшують масштаби міжкультурної комунікації, змінюють її якість і траєкторії міжкультурних відносин. Запропоновано соціально-філософську інтерпретацію урбанізації міжкультурних взаємин, яка пов'язана із перетворенням анонімних і гетеротопічних культурних просторів на значущі місця з антропологічним і союкультурним навантаженням, з активізацією міграційних і туристичних форм комунікації, з виникненням сучасних моделей культурного номадизму. Номадичну суб'єктивність концептуалізовано як полісуб'єктивність. Спосіб буття номада відповідає сучасним союкультурним, економічним і політичним викликам. Детериторизація, просторова фрагментарність і розпорошеність, безперервне зіткнення з невизначеністю і необхідністю переконструювати свою ідентичність змушують номада усвідомлювати своє місце в світі не як притулок, Дім, закриту локацію, а як відкритий транснаціональний простір зустрічі, де можливо продукувати нові смисли, правила і цінності. Науково-дослідницька програма номадизму надає інструментарій аналізу міжкультурної взаємодії у соціальному середовищі мігрантів, переселенців, цифрових кочівників. Зокрема, вона є важливим ресурсом для соціально-

філософської рефлексії проблеми нелегальних мігрантів та інших форм суб'єктивності, що фактично включені в певний соціум, але формально не належать до нього. Диференційоване включення розглядається як нова соціально-філософська стратегія взаємодії суспільства з культурно інакшим.

Проаналізовано специфічну семіотичну реальність віртуальної комунікації. Показано, що віртуальна комунікація інтегрує людство у єдиний інформаційний простір, дає можливість обміну інформацією, спілкування, навчання багатьом людям, що є великим досягненням, хоча і створює зону ризику інформаційного суспільства. Її структура не тільки відтворює топіку, систему правил і місць, відповідних ролей реального комунікативного простору, але й конструює соціально значущі для комунікантів образи– симулякри.

У дисертації подано комплекс стратегій міжкультурної комунікації, які спрямовані на конструювання оптимального розвитку комунікації представників різних культур, прогнозують її результат. Виділено загальні стратегії зближення та дистанціювання. Концептуально осмислено стратегії зближення: гостинності, доместикації, культурного переходу і повернення додому. Здійснено методологічну екстраполяцію доместикації на феномени міжкультурної комунікації. Доведено її впливовість як чинника реалізації цілей міжкультурної комунікації.

Ключові слова: соціальний простір, топос, соціальна топологія, культура, міжкультурна комунікація, межа, порубіжжя, культурний перехід, включення / виключення, трансгресія.

SUMMARY

Kolinko M. V. Topology of intercultural communication. – The qualification academic work on the right of manuscript.

The dissertation for the degree of Doctor of Philosophical Sciences in specialty 09.00.03 – «Social Philosophy and Philosophy of History». Vasyl' Stus Donetsk National University, Ministry of Education and Science of Ukraine. Borys Grinchenko Kyiv University, Ministry of Education and Science of Ukraine. Vinnytsia, Kyiv, 2019.

This thesis is a pioneering for national science comprehensive social and topological research of modern processes of intercultural communication. The methodology of reconstructing the bases of the social-philosophical theory of communication within the topological method of managing its elements becomes an issue of high priority in modern science. It promotes a thinking paradigm where sociocultural reality is treated not as a set of things existing "in itself" but as a symbolic and discursive area of relations. Therefore, in view of new ideas about the discursive nature of sociocultural reality, the revision of specifics of communicative interactions of different cultures as topological transformations becomes possible.

The thesis contains first systematic study of the socio-topological methodology of intercultural communication with the relevant cognitive model of the intercultural interaction toposphere. The categorical framework of social topology has been elaborated. It has been noted that any social structure is determined by the topology of the environment. Topological dimension implies the consideration of phenomena of the intercultural communication in the system of their ties with the environment, and associated phenomena that affect the change of meaning and limits of the phenomenon. It has been found that the equivalence between the topological form of the object and the object itself exists until its transformations destroy the core of stable social relations. The thesis reveals the topology of contemporary culture and provides a methodological socio-philosophical basis for the spatial analysis of intercultural communication. The system of concepts of cultural topology has been suggested. Intercultural communication is approached as an open dynamic system, which is determined by a set of intercultural interactions. If significant elements of this intercultural set fall out of the network of relations, its network shape becomes destroyed, and a new cultural form appears as a result of morphogenesis. The social topology points at the analysis of the flowing objects, changing in the cultural and symbolic dimension, which include intercultural communication; these objects are drifting constantly, and making new configurations of relations, "rearrange" themselves depending on the cultural components.

Phenomenology has been applied as one of the priority theoretical and methodological approaches, which contributes to the rootedness of social knowledge in

the structures of everyday life, makes it possible to involve in the analysis of intercultural communication the concepts of the living world, historical types of culture and the semantic horizon of culture. The world of life is conceived as a prerequisite, a pre-understanding of a common world where people find the integrity of their being, respecting the differences and otherness in the common life.

The analysis of the evolution of philosophical ideas about culture and communication, the review of methodological approaches to the analysis of intercultural communication have been provided, and the key concepts of the subject have been elaborated. Communication has been defined as a system of interactions and a multi-level socio-cultural process involving transfer and reception of information in both interpersonal and mass communication through different channels through different verbal and non-verbal means. Culture has been treated as a specific way of human's being, reflected in the material and spiritual achievements of society, values, in relation of a human to itself, to another, and to nature. Intercultural communication has been defined as the process of communication and interaction between representatives of different cultures, cultural communities, and groups. Structural levels and forms of intercultural communication have been systematized. The macro-, meso-, and micro-levels of intercultural communication have been distinguished based on the general social processes. Macro-level includes relations between cultural regions of the world, countries, their unions. Cultural regions, groups, communities, and organizations within the countries are connected at meso-level. The micro-level implies interpersonal contacts and relationships between representatives of different cultures. The study illustrates how the encounter with a new cultural environment, unfamiliar cultural rules, norms, traditions, manifestations of the Other disturbs and provokes the communicator to go beyond the familiar and comfortable home world. The study of macro-level of intercultural relationships has led to the conclusion that recognition of the value and right to the uniqueness of each culture, the rejection of discriminatory cultural policies, the awareness of the risks and fragility of the existence of a number of national cultures and languages accelerate the solutions of problems of intercultural communication. It has been stated that intercultural interaction may contain the combination and intersection of

several levels, show different degree of presence of a certain level. Subcultures and groups that are part of contacting cultures have varying degrees of influence in domestic and intercultural dimension and the ability to resist external pressure.

Topological analysis of intercultural dimension starts with the problem of *place* and *boundary*. Places as hubs of social relationships are linked / separated by boundary threads. The home world has the phenomenological characteristics of trusting, familiar, preferably understood, natural, naïve, and normal. It has been found that the toposphere of the home world consists of the topos of the center, House, door, wall. Doors, as the topos of sociocultural being “in between,” point not only to transitivity, but also to the difference between worlds before the border (home world) and beyond it (the other world). The door event manifests itself in a transition to another, unfamiliar, incomprehensible, dangerous world, crossing borders, possibilities of freedom.

Identifying the sociocultural territory as home or foreign leads to an analysis of the topology of the interaction of subjects in the home or foreign territory for one of them, and more rarely, when in the common territory. Topological variants of arrangement of intercultural communication in social dimension have been systematized: 1) in the home territory of one of the interacting parties (in the foreign territory for the other party); 2) in a foreign territory for all participants of communication; 3) when location is not placement, but movement (dynamic communication dimension which does not belong to either party); 4) in the common territory (border communication: frontier, border-zone).

When communication is conducted on the border of the cultural worlds, it challenges the orderliness of the limited home world. The potential of the concept of “inter” as an articulation of the dynamics of intercultural communication, its reconfiguration and reconstruction possibilities have been discussed. The topological functioning of the boundary unfolds as an event of creation of the world, and not division the already created one. A comparative analysis of the studies of different types of boundaries has been carried out: *boundary studies*, *border studies*, *frontier studies*, which led to the conclusion about the interaction and synthesis of these *borderland* theories in the modern academic discourse and the formation of one complex organized area of study. Borderland offers a new type of identity – hybrid identity. This concept is studied

within the broader concept of transitional identity (hypho-neted self, caught between the worlds). Contemporary identity has been characterized as being constantly produced and modeled.

In order to construct and realize an identity the presence of the Other is required. Otherness is conceptualized as an awareness of differences in the dimension of community. The transgressive nature of intercultural communication as the one that functions in the constant overcoming of cultural boundaries has been emphasized. The desire to escape beyond its socio-cultural world becomes the basis for a transgressive movement into the marginal dimension. Topological variants of perception by the social subject of cultural boundaries have been revealed: avoidance, repulsion for the border as a dangerous and hostile to home world; desire to reach the border as an unknown dimension; staying on the edge, uncertainty, marginality; border crossing – marginal existence beyond the border, overcoming the border (integration), blurring and destroying the border (refusal to recognize it); capture of the border (phenomenological perception: gaining cross-cultural experience); philosophical reflection of the border and development of intercultural strategies (hospitality, tolerance, solidarity, dialogue, domestication).

Based on the results of the inclusion of communicators in the new cultural environment, a generalization of modifications of acculturation has been suggested: integration, assimilation, segregation, marginalization. Perceptions of potentially marginalized groups and entities are influenced by the level of intercultural competence of the society and its willingness to accept the differentiation.

The boundary cultural processes studied in the thesis contribute to the intersection and mixing of the limited and discrete dimensions whose boundaries were once considered established through the processes of exclusion and division. This provides the opportunities for new “fields of relationships”, such as the virtual proximity of boundaries that are separated in geographical or social dimension, or different types of combination and grouping that challenge the rigidity of the distinction between inclusion and exclusion. Measurement in these relationships opposes cultural and political suburbs. The analysis conducted in the thesis shows the possibilities of a topological approach in

solving some complex problems of contemporary socio-cultural and political discourse: from the constantly discussed crisis of citizenship and rethinking identity to change of cultural forms and invention of new models of political action.

The impact of globalization on intercultural communication has been analyzed, when mass access to racing travel rates, avalanche of migration flows enhance the scope of intercultural communication, change its quality and trajectories of intercultural relations. A socio-philosophical interpretation of urbanization of intercultural relations has been proposed, which is connected with the transformation of anonymous and heterotopic cultural dimensions into important places with anthropological and sociocultural capacity, with the activation of migration and tourist forms of communication, and emergence of modern models of sociocultural nomadism. Nomadic subjectivity has been conceptualized as polysubjectivity. The nomad's way of being meets modern sociocultural, economic, and political challenges. Deterritorialization, spatial fragmentation, and dispersion, continuous impact of the uncertainty and the need to reconstruct their identity make the nomad realize their place in the world not as in a shelter, House, a closed location, but as an open transnational meeting dimension, where one may produce new meaning, rules, and values. The research program of nomadism provides tools for analysis of the intercultural interaction in the social environment of migrants, displaced people, and digital nomads. In particular, it is an important resource for the socio-philosophical reflection on the problem of illegal migrants and other forms of subjectivity, which are actually included in a particular society but do not belong to it formally. Differentiated inclusion has been treated as a new socio-philosophical strategy for interaction with a culturally different society.

The specific semiotic reality of virtual communication has been analyzed. It has been shown that virtual communication integrates humanity into a single information dimension, enables the information exchange, communication, education for many people, which is a great achievement, although it creates a risk zone for the information society. Its structure not only reproduces the topic, the system of rules and places corresponding to the roles of the real communicative dimension, but also creates socially important images for the communicators, simulacra.

The thesis provides a set of intercultural communication strategies aimed at shaping of the best possible communication development between representatives of different cultures, and predicting its result. Common approximation and distance strategies have been defined. Strategies of rapprochement: hospitality, domestication, cultural transition and homecoming have been conceptualized. Methodological extrapolation of domestication to the phenomena of intercultural communication has been carried out. Its importance as a factor of implementation of the goals of intercultural communication has been proved.

Key words: social space, topos, social topology, culture, intercultural communication, boundary, borderland, cultural transition, inclusion / exclusion, transgression.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Монографії

1. Колінько М. В. Міжкультурна комунікація: топологічний вимір : монографія. Вінниця : ТОВ «ТВОРИ», 2019. 344 с. (21,5 д.а.)
2. Колінько М. В. Комунікація як метадискурс соціальних взаємодій. *Філософські виміри сучасної соціальної реальності*: монографія / колектив авторів; за ред. О. В. Андрієнко, В. І. Додонової та ін. Донецьк : ДонНУ, 2013. С. 96–105. (у співавторстві, авторський внесок становить 0,5 д.а., повний текст підрозділу 2.3.).
3. Колінько М. В. Очасовлення культурного простору. *Практичні аспекти філософії часу* : монографія / за ред. Є. О. Лебедя. Суми : Сумський держ. ун-т, 2017. С. 39–49. (у співавторстві, авторський внесок становить 0,5 д.а., повний текст статті).
4. Колінько М. В. Трансгресія повсякденності: досвід переселення в умовах гібридної війни на Донбасі. *Гібридна війна: in verbo et in praxi* : монографія / під заг. ред. проф. Р. О. Додонова. Вінниця : Нілан-ЛТД, 2017. С. 363–379. (у співавторстві, авторський внесок становить 0,8 д.а., повний текст підрозділу 3.3.).

Наукові статті у фахових виданнях України

5. Колінько М. В. Взаємозв'язок соціального та індивідуального буття в концепції Е. Дюркгейма. *Філософія. Культура. Життя* : міжвуз. зб. наук. праць. Дніпропетровськ : Наука і освіта, 2001. Вип.13. С. 246–255.
6. Колінько М. В. Перспективи соціокультурної динаміки модерного світу в концепції П. Сорокіна. *Наука. Релігія. Суспільство*. 2002. №1. С. 109–114.
7. Колинко М. В. Аксиологические основания бытия личности. *Интеллект. Особистість. Цивілізація* : темат. зб. наук. праць. Донецьк : ДонДУЕТ, 2003. Вип.1. Т.1. С. 26–34.
8. Колинко М. В. Антропологическая толерантность как принцип современной риторики. *Ноосфера і цивілізація*. 2005. Вип. 2(5). С.110–115.

9. Колинько М. В. Культурное признание как стратегия мультикультурного общества. *Ноосфера і цивілізація*. 2006. Вип. 4 (7). С.135–140.

10. Колинько М. В. Гендерные метаморфозы в философском дискурсе. *Вісник Донецького національного університету*. Серія Б : Гуманітарні науки. 2008. № 2. С. 298–305.

11. Колінько М. В., Бездверний Ю. Ю. Історико-філософські підвалини проблеми соціального насилля. *Наука. Релігія. Суспільство*. Донецьк : ІПШІ, 2010. №3. С. 175–183. (у співавторстві, авторський внесок – 80 % тексту: постановка проблеми, методологія, аналіз феномену насилля у історичні періоди античності і Нового часу).

12. Колінько М. В. Гостинність як відкритість до Іншого. *Мультиверсум. Філософський альманах* / гол. ред. В. В. Лях. 2013. Вип. 9 (127). С. 141–153.

13. Колінько М. В., Скіртач В. М. Проблематизація суб'єкта у контексті співбуття іншого. *Вісник Донецького національного університету*. Серія Б : Гуманітарні науки. 2013. № 1–2, т. 2. С. 49–54. (у співавторстві, авторський внесок 50 % тексту: постановка проблеми, інтерпретація Іншого у екзистенціально-феноменологічній та герменевтичній концепціях).

14. Колінько М. В. Топоси і особливості ситуаційної комунікації. *Вісник Донецького національного університету*. Серія Б : Гуманітарні науки. 2014. № 1–2. С. 447–455.

15. Колінько М. В. Відкритість публічного простору і комфорт приватного. *Вісник Донецького національного університету*. Серія Б : Гуманітарні науки. 2015. № 1–2. С. 386–392.

16. Колінько М. В. Трансгресивність моди: топологічний простір суспільства споживання. *Актуальні проблеми філософії та соціології*: науково-практ. журнал. 2017. № 20. С. 46–49.

17. Колінько М. В. Вплив культурних контекстів на міжкультурну комунікацію. *Світогляд. Філософія. Релігія*: зб. наук. праць. 2018. Вип. 13. С. 108–116.

18. Колінько М. В. Топос як поняття соціальної топології. *Мультиверсум. Філософський альманах* / гол. ред. В. В. Лях. 2018. Вип. 3–4 (165–166). 2018. С. 32–44.

19. Колінько М. В. Не-місця культурного простору: блукання за межами власного місця. *Культурологічний вісник* : Науково-теорет. щорічник Нижньої Наддніпрянщини. 2019. Вип. 39, т. 1. С. 70–76.

Наукові статті в українських виданнях, що входять у міжнародні наукометричні бази

20. Колінько М. В., Скіртач В. М. Буття людини у період культурної трансформації (репрезентація концепції Е. Дюркгейма). *Гілея* : науковий вісник : зб. наук. праць / гол. ред. В. М. Вашкевич. 2014. Вип. 82 (№ 3). С. 232–235. (у співавторстві, авторський внесок становить 80 % тексту: автору належить ідея, концептуалізація аномії та кризи культури).

21. Колінько М. В. Межі й горизонти домашнього світу. *Схід: аналітично-інформац. фаховий наукометр. журнал*. 2015. № 2 (134) спецвипуск. С. 97–101.

22. Колінько М. В. Двері як метаморфоза зустрічі культурних світів. *Світогляд. Філософія. Релігія* : зб. наук. праць. 2016. Вип. 11. С. 111–119.

23. Колінько М. В. Розвідки культурного порубіжжя: border, boundary, frontier studies. *Схід* : аналітично-інформац. фаховий наукометр. журнал. 2017. № 2 (148). С. 91–95.

24. Dodonova V., Dodonov R., Kovalskyi Hr., Kolinko M. Polemological Paradigm of Hybrid War Research. *Philosophy and Cosmology*. Kyiv: International Society of Philosophy and Cosmology. 2017. V. 19. P. 97–109. (у співавторстві, автору належить 40 % тексту – у частині, де здійснено аналіз сучасних полемологічних вимірів гібридної війни та трансгресії).

25. Колінько М. В. Методологічний потенціал концепції доместикації. *Схід: аналітично-інформац. фаховий наукометр. журнал*. 2018. № 5 (157). С. 47–51.

26. Колінько М. В. Дискурс-аналіз у дослідженні міжкультурної комунікації. *Гілея* : науковий вісник : зб. наук. праць / гол. ред. В. М. Вашкевич. 2019. Вип. 141 (№ 2), ч. 2. Філософські науки. С. 69–72.

Наукові статті у періодичних виданнях інших держав, що внесені до міжнародних наукометричних баз наукового цитування

27. Колінько М. Міжкультурна комунікація: від розрізнення до включення. *Intercultural Communication*. 2019. Vol. 6 (1). P. 189–212.

28. Колинько М. В. Гетеротопии на проблемной карте культуры. *The European Journal of Humanities and Social Sciences*. 2019. Vol. 2. P. 141–147.

29. Kolinko M. Nomadism as a way of being of the immigrants and internally displaced persons. *EUREKA: Social and Humanities*. 2019. N. 2. P. 56–62.

Публікації в інших наукових виданнях, матеріали конференцій

30. Колінько М. В. Топологічний вимір сакралізації. *Вісник Донецького національного університету*. Серія : Філософські науки. 2016. №1. С. 173–183.

31. Колінько М. В. Культурная идентичность: конфликт общего и особенного. *Ідентичність у сучасному соціумі* : матеріали Міжнар. науково-теор. конференції. Донецьк : Юго-Восток, 2006. С. 47–49.

32. Колінько М. В. Особенности дискурсивной коммуникации. *Філософські виміри сучасної соціальної реальності* : матеріали Міжнар. наукової конференції, 14–16 квітня 2011 р. Донецьк, 2011. Т. 2. С. 112–114.

33. Колінько М. В. Топологічне окреслення екзистенціального простору. *Філософія у сучасному соціумі* : матеріали Міжнар. наукової конференції, 24–26 квітня 2013 р. Донецьк : ДонНУ, 2013. Т.2. С. 15–18.

34. Колінько М. В. Топосы дихотомической модели «Восток-Запад». *Философия и ценности современной культуры* : материалы Междунар. научной конференции, 10–11 октября 2013 г. Электронные текстовые данные. Минск : БГУ, 2014. С. 730–732.

35. Колінько М. В. Топоси політичної сакралізації. *Соціальне прогнозування та проектування майбутнього країни: миротворення у гібридних війнах* :

матеріали Міжнар. наукової конференції, 25 березня 2016 р. Запоріжжя : ЗНУ, 2016. С. 57–60.

36. Колінько М. В. Перспектива падіння за горизонт подій. *Actual questions and problems of development of social sciences* : proceedings of the International scientific-practical conference, June 28–30, 2016. Kielce : Holi Cross University. P. 179–182.

37. Колінько М. В. Соціокультурне буття в конструктах пограничного дискурсу. *Філософія. Людина. Сучасність* : матеріали Всеукр. науково-практ. конференції з міжнародною участю, присвяченої 80-річчю заснування Донецького університету (м. Вінниця, 4–5 квітня 2017 р.). Вінниця : Корзун Д. Ю., 2017. С. 90–93.

38. Колінько М. В. Символ стіни у постколоніальному фронтірному дискурсі. *Виклики постколоніалізму: філософія, релігія, освіта* : матеріали III Міжнар. науково-практ. конференції (м. Київ, 18–19 травня 2017 р.). Київ : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2017. С. 13–15.

39. Колинько М. В. Дом и граница – точки отсчета культурного бытия. *Национальная философия в глобальном мире* : тезисы Первого белорусского философского конгресса / редкол.: В. Г. Гусаков и др. ; Национальная академия наук Беларуси, Инст-т философии. Минск : Беларуская навука, 2017. С. 510–511.

40. Колінько М. В. Культурний шок або стрес акультурації. *Соціально-гуманітарні аспекти розвитку сучасного суспільства* : матеріали V Всеукр. наук. конференції (Суми, 19–20 квітня 2018 р.). Суми : СумДУ, 2018. С. 340–343.

41. Колінько М. В. Феноменологічний підхід до дослідження історичної пам'яті. *Київські філософські студії – 2018* : матеріали наук. конференції (Київ, 17–18 травня 2018 р.). Київ : Київський університет імені Бориса Грінченка, 2018. С. 69–72.

42. Колінько М. В. Міжкультурна комунікація: інтерпретації філософського дискурсу. *Філософські рефлексії сучасних світоглядних дискурсів* : матеріали Всеукр. науково-практ. конференції (Вінниця, 19–20 квітня 2019 р.). Вінниця, 2019. С. 75–79.

43. Колінько М. В. Гетеротопічний характер віртуальної комунікації. *Соціально-гуманітарні аспекти розвитку сучасного суспільства* : матеріали VII Всеукр. наукової конференції (Суми, 18–19 квітня 2019 р.). Суми : СумДУ, 2019. С. 379–383.

44. Колінько М. В. Топологія анонімних просторів сучасного міста. *Київські філософські студії – 2019* : матеріали наукової конференції (Київ, 16–17 травня 2019 р.). Київ : Київський університет імені Бориса Грінченка, 2019. С. 27–31.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	22
РОЗДІЛ 1. ТОПОЛОГІЯ ЯК ФІЛОСОФСЬКА МЕТОДОЛОГІЯ ОРГАНІЗАЦІЇ СОЦІАЛЬНОГО ПРОСТОРУ.....	36
1.1. Огляд досліджень соціального простору в історії філософської думки.....	36
1.2. Філософське обґрунтування сутності і принципів соціальної топології.....	48
1.3. Зміст та механізм виявлення топосу у соціальній топології....	65
Висновки до 1 розділу.....	81
РОЗДІЛ 2. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ АНАЛІЗУ ПОНЯТТЯ «МІЖКУЛЬТУРНА КОМУНІКАЦІЯ».....	85
2.1. Теоретичні та методологічні підвалини соціально- філософського аналізу культури.....	85
2.2. Категорії та принципи топології у дослідженні культури.....	100
2.3. Соціально–філософська концептуалізація комунікації: дефініція, структура, дискурсивний спосіб буття.....	116
2.4. Міжкультурна комунікація у сучасних наукових розвідках.....	141
2.5. Рівні і типи процесів міжкультурної комунікації.....	150
Висновки до 2 розділу.....	159
РОЗДІЛ 3. ТОПОСФЕРНА КОНСТРУКЦІЯ МІЖКУЛЬТУРНОГО ПРОСТОРУ.....	164
3.1. Топосфера життєвого світу: топоси домашнього / політичного, приватного / публічного, сакрального / профанного світів.....	164
3.2. Топологічний ландшафт простору домашньої комунікації: від традиційного до постмодерного Дому.....	183
3.3. Топологічний статус культурного порубіжжя: border, boundary, frontier studies.....	193

3.4. Трансгресія як вимір буття трансгресантів і мешканців порубіжжя.....	205
3.5. Місце Іншого і Чужого у міжкультурній комунікації.....	221
Висновки до 3 розділу.....	233
РОЗДІЛ 4. ТОПОЛОГІЯ МІЖКУЛЬТУРНИХ ТРАЄКТОРІЙ У ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ КОМУНІКАТИВНОМУ ПРОСТОРИ.....	239
4.1. Комунікативні особливості міської культури.....	239
4.2. Топографічна орієнтація анонімних місць і гетеротопій.....	251
4.3. Трансгресивні ознаки комунікації мігрантів.....	267
4.4. Тенденції міжкультурної комунікації у просторі віртуальних мереж і потоків.....	284
Висновки до 4 розділу.....	295
РОЗДІЛ 5. СТРАТЕГІЇ МІЖКУЛЬТУРНОЇ КОМУНІКАЦІЇ.....	299
5.1. Стратегії «переходу в інший культурний світ» та «повернення додому».....	299
5.2. Стратегія гостинності у комунікації з Іншим.....	320
5.3. Стратегія доместикації в освоєнні культурно Іншого.....	334
5.4. Мовленнєві стратегії ефективної міжкультурної комунікації...	343
Висновки до 5 розділу.....	351
ВИСНОВКИ.....	356
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	366

ВСТУП

Актуальність теми дослідження зумовлена тим, що у сучасному світі комунікація стає домінантною формою соціальної взаємодії, акцентуються нові суб'єкт-суб'єктні, мережеві і потокові її моделі. Міжкультурна комунікація є способом буття сучасних суспільств, які зазнають суттєвих зрушень унаслідок розгортання глобалізаційних процесів, посилення соціокультурних диференціацій. Ці явища знайшли своє відображення у змінах у суспільній свідомості, відмові від моноцентричних підходів у сфері гуманітарних студій.

Осмислення соціокультурного розмаїття, прагнення до розуміння Іншого, міграційні виклики, поширення мережевих і потокових форм суспільного життя зумовлюють увагу сучасної філософії до концептів «порубіжжя», «культурний перехід», до процесів соціальної інклюзії та маргіналізації. Дискусія щодо багатополлярності світу виявляє суспільні небезпеки і ризики, пов'язані з прагненням країн із недемократичними режимами завоювати пріоритетні політичні, військові, економічні позиції. Багато суспільств, до яких належить і Україна, переживають процес прискореного розвитку національної самосвідомості на тлі транснаціональних інтеграційних контекстів і посилення національної солідарності. Болісність соціокультурної трансформації в Україні, трагедія війни і наполегливі спроби привести економічні, політичні й культурні перетворення у відповідність з нормами європейської цивілізації пояснюють нагальну потребу вітчизняної соціальної філософії у рефлексії проблем меж і кордонів, культурної вкоріненості суб'єктів і взаємозв'язків домашнього світу людини з політичним світом, практик гостинності і «збирання буття з осколків».

В умовах прискорення соціокультурних змін у сучасному світі наявні методології вивчення соціальних просторів і формування соціальних практик засвідчують свою неефективність. Потрібен новий методологічний інструментарій для дослідження мінливої соціальної реальності, множинних соціальних об'єктів, до яких належить і міжкультурна комунікація.

Актуальним стає розвиток такого способу мислення, в якому соціальна реальність задається не як статична сукупність окремих соціальних об'єктів, а як відкритий рухомий простір соціальних взаємодій. У цьому контексті соціальна топологія стає затребуваною філософською методологією, яка уможливорює виявлення констант у безперервній змінюваності сучасного соціуму. Логіка топологічних моделей дозволяє розглядати соціальні явища в семантичному просторі значущих зв'язків і відносин, суміщень і перехрещень, морфологічних перетворень; оприявнює нові підстави для вибудовування практичних схем міжкультурного спілкування.

Зважаючи на гостроту та актуальність проблем, у дисертації запропоновано нову соціально-топологічну методологію аналізу міжкультурної комунікації – її суттєвих ознак, сучасних форм, актуальних проблем і перспектив їх розв'язання, – яка формує інструментарій для конструювання ефективних міжкультурних практик.

Ступінь наукової розробки проблеми. У філософському осмисленні топології як системно-логічної методології провідне місце належить Арістотелю, С. Азаренку, П. Бергеру, О. Боровковій, П. Бурдьє, М. Гайдегеру, Е. Гусерлю, Ж. Дельозу, Ж. Дериді, К. Левіну, А. Лефевру, А. Лосєву, С. Лурі, М. Мерло-Понті, М. Фуко. Дослідженням мінливих, рухомих форм соціальної організації, мережових структур займалися Дж. Ло, Б. Латур, Дж. Уррі, а також В. Вахштайн, Р. Заякіна, Є. Каменський. У потрактовуванні соціальної топології ми продовжуємо теоретико-методологічну лінію, задану напрацюваннями українських науковців А. Артеменка, В. Палагути, А. Худенка. Вагомий внесок у розробку проблематики соціального простору і топологічних стратегій зробили сучасні вітчизняні дослідники – І. Голубович, О. Гомілко, В. Іващенко, М. Мінаков, С. Сєроштан, І. Усанов. Топос розрізнення, який виступає методологічним інструментом дисертації, запропоновано філософськими концепціями Ж. Дериди (differance), Ж. Дельоза, М. Гайдегера, Е. Левіна і проінтерпретовано у наукових розвідках М. Култаєвої, Д. Гаспарян.

Значний блок досліджень у галузі семіотики, філософії дискурсу і мови представлений працями Р. Барта, М. Бахтіна, К. Леві-Строса, Ю. Лотмана, М. Макарова, Дж. Остіна, В. Палагути, Дж. Сьорля, Ф. де Сосюра, В. Топорова, У. Еко, Р. Якобсона, М. Фуко. Закономірності та механізми розгортання міжкультурної комунікації в полікультурному просторі досить активно аналізуються в сучасній соціальній науці, зокрема в роботах європейських та американських дослідників – К.-О. Апеля, В. Беньяміна, А. Вежбицької, Ю. Габермаса, С. Гантінгтона, Ф. Гваттарі, Ж. Дельоза, Ю. Крістевої, М. Маклюєна, А. Моля, Е. Морена, Р. Портера, А. Тойнбі, Ф. Тромпенаарса, Е. Хола, Г. Гофстеде, У. Еко. Значний внесок у розробку філософської теорії міжкультурної комунікації зробили українські філософи Є. Бистрицький, М. Бойченко, А. Єрмоленко, С. Кримський, М. Култаєва, В. Лях, В. Малахов, І. М'язова, Ю. Павленко, О. Поліщук, М. Попович, С. Пролеєв, Л. Ситніченко, М. Тур. Дуже актуальними залишаються багатопланові дослідження взаємовідносин культури і комунікації М. Бахтіна, Д. Гаври, Т. Грушевицької, С. Зенкіна, Б. Іоніна, Ю. Лотмана, А. Садохіна, С. Тер-Мінасової. Соціокультурні тенденції комунікації в умовах глобалізації та міського простору висвітлюються у розвідках західних і вітчизняних філософів – З. Баумана, С. Бергмана, Х. Беркінга, Я. Бломмаерта, С. Домніч, Г. Зіммеля, В. Зінченка, М. Кастельса, С. Куцепал, Н. Лумана, Я. Любимого, М. Маффесолі, М. Можейко, М. Оже, І. Паська та Я. Паська, М. Препотенської, Р. Сілверстоуна, М. де Серто, Е. Соджа, Г. Фесенко.

У контексті *boundary studies, border studies, frontier studies* тема комунікації у просторі соціокультурного порубіжжя набуває все більшої актуальності, що засвідчує низка досліджень зарубіжних філософів, істориків, антропологів, культурологів – О. Бреської, І. Бобкова, М. Бубера, О. Латтімора, А. Романової, А. Рібера, Ф. Тернера, А. Холодної, О. Якушенкової. У вітчизняній науковій думці, здебільшого у міждисциплінарних за характером розвідках, проблему соціокультурного

порубіжжя розробляють Л. Стародубцева, О. Довгополова, В. Кочан, П. Донець, Н. Хамітов, І. Чорновол. Теоретичне осмислення, концептуалізація пограниччя були проведені Європейським гуманітарним університетом і CASE у межах проєкту «Соціальні трансформації в Пограниччі: Білорусь, Україна, Молдова» (м. Вільнюс), а основні результати викладені О. Бреським та О. Бреською, І. Бобковим, С. Пролєєвим, В. Шамрай, С. Харітоновичем, О. Даніленко, Т. Журженко.

Концепти Чужого та Іншого є об'єктом досліджень філософів і соціологів Дж. Александера, З. Баумана, Б. Вальденфельса, Ю. Габермаса, Г. Зіммеля, Ю. Крістєвої, Е. Левінаса, В. Маротти, Р. Парка, В. Подороги, О. П'ятигорського, П. Рікера, Р. Салецл. Їх ідеї, а також погляди вітчизняних філософів А. Єрмоленка, Є. Бистрицького, О. Грицай, В. Кебуладзе, В. Козачинської, Т. Лютого, М. Ніколко вплинули на формування нашої наукової позиції.

Топологія сучасного соціуму залучає концепти лімінальності, трансгресії, маргінальності, які висвітлюються у філософських розвідках Ж. Батая, Ж. Бодрієра, Л. Горбунової, В. Гусаченка, К. Дженкса, С. Каштанової, В. Личковаха, Р. Парка, О. Петровської, Е. Стоунквіста, Х. Фоуст, М. Фуко.

Водночас, незважаючи на значний науковий доробок і велику кількість наукових праць, системного філософського осмислення сутності та структури міжкультурної комунікації в сучасних конфігураціях соціального простору не представлено ані у вітчизняній, ані в зарубіжній філософії. Тому в дисертації зроблено спробу цілісного соціально-філософського дослідження сучасної міжкультурної комунікації, її тенденцій і перспектив у контексті топологічного методологічного підходу.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Загальний напрям дисертаційної роботи пов'язаний із науково-дослідними темами кафедри філософії Донецького національного університету імені Василя Стуса «Філософські виміри сучасної соціальної

реальності» (Г-10/29) та «Соціально-філософська рефлексія шляхів вирішення конфлікту на Сході України» (державний реєстраційний номер 0116U002518).

Метою дослідження є концептуалізація соціально-топологічної методології і застосування її інструментарію в соціально-філософському дослідженні феномену міжкультурної комунікації.

Досягнення зазначеної мети обумовлює розв'язання таких взаємопов'язаних дослідницьких завдань:

- визначити основні категорії та принципи соціальної топології, дефініціювати фундаментальні поняття «соціальний простір» і «топос», які розкривають місце соціальних феноменів у загальних процесах соціокультурної трансформації;

- розробити теоретико-методологічний інструментарій дослідження міжкультурної комунікації на основі соціальної топології із застосуванням феноменологічного і постструктуралістського методів;

- розглянути міжкультурну комунікацію як динамічну просторово-структуровану форму соціокультурної взаємодії;

- розкрити зміст засадничих топосів і структурних елементів домашнього світу;

- визначити топологічний статус культурного порубіжжя та обґрунтувати формоутворювальну роль понять «порубіжжя», «межа», «кордон», «фронтір» у просторі міжкультурної комунікації;

- проаналізувати трансгресивний вимір порубіжного соціокультурного буття суб'єкта і доцільність застосування терміна «трансгресант» щодо суб'єктів культурного переходу;

- обґрунтувати конструктивну цінність Іншого у процесах розвитку суспільства і міжкультурної комунікації;

- дослідити топологічні трансформації міжкультурної комунікації у сучасних соціальних ландшафтах мегаполіса, гетеротопій, віртуального простору та виявити роль комунікації у перетворенні анонімних і гетеротопічних урбаністичних просторів на соціально значущі місця;

- проаналізувати соціокультурну стратегію невикоріненості і вислизання комунікантів-номадів;
- здійснити соціально-філософське узагальнення стратегій міжкультурної комунікації;
- розробити інклюзивну топологічну модель акультурації комуніканта в новому соціокультурному середовищі та обґрунтувати новачність соціального змісту режиму диференційованого включення на прикладі соціокультурного буття мігрантів;
- довести вагомість стратегії гостинності у вдосконаленні механізму міжкультурної комунікації;
- дослідити доместикацію як м'який варіант освоєння явищ іншої культури, нових інформаційно-комунікаційних технологій зі збереженням власного культурного простору;
- виявити мовленнєві стратегії міжкультурної комунікації у сучасних топологічних умовах.

Об'єктом дослідження є соціальний простір міжкультурної комунікації.

Предмет дослідження – закономірності та особливості функціонування соціально-топологічних механізмів у просторі міжкультурної комунікації.

Методи дослідження. Граничність комунікативних процесів у просторі «між» обумовлює створення складного методологічного ландшафту, в якому поєднуються класичні та некласичні філософські теоретико-методологічні настанови. *Соціально-топологічна* методологія виступає основою філософської стратегії постановки і розв'язання питань відмінностей між суб'єктами комунікації з різних культурних груп, осмислення нових форм і конфігурацій міжкультурного спілкування, актуальних тенденцій міжкультурної комунікації, місця Іншого у соціальному просторі. Вона стала інтегративною системою, що поєднує і пов'язує між собою різні методи дослідження міжкультурної комунікації, дозволяє адекватно презентувати смисли концептів «домашній світ», «межа», «порубіжжя», «Інший» тощо.

Відмова сучасних соціокультурних просторів від чітких меж, гомогенних соціальних структур, непорушних підвалин актуалізує *постструктуралістський* метод, який сприяє розумінню розмаїття культур і принципа культурного визнання, ствердженню права кожної культури на унікальність і самобутність, а тому є базовим для топологічного дослідження проблематики дисертації. *Феноменологічний* метод застосовується під час аналізу основних характеристик простору міжкультурної комунікації, пережитого досвіду, життєвого світу і дозволяє привнести до дослідження ідею смислового горизонту культури. *Герменевтичний* метод сприяє розв'язанню проблеми суб'єкт-суб'єктних відносин і досягненню порозуміння між суб'єктами у міжкультурному просторі. Вивчення міжкультурної комунікації методами герменевтики відкриває можливості для глибокого проникнення в проблематику культурних текстів, забезпечує не тільки теоретичні узагальнення, але й практичні стратегії, спрямовані на формування прийомів ефективного спілкування.

Звернення до теоретико-методологічних положень *комунікативної філософії* викликано необхідністю осмислення аксіологічних засад комунікативних взаємодій. Відновлення раціональності у комунікативному підході відбувається через дискурс як логічний вимір комунікації та підґрунтя консенсусу. Важливість застосування аксіологічного підходу аргументовано тим, що культура є процесом творення людиною самої себе за допомогою ціннісно-нормативних регулятивів. Невід'ємність цінностей від культурних контекстів надає підстави для розуміння спільного соціокультурного фону і ціннісного простору в конструюванні міжкультурних відносин.

Семіотичний підхід дає підстави для розгляду комунікативного аспекту культури як знакової системи, яка формується із кодифікованих символічних підсистем. Культура інтерпретується як текст і як правила, що зумовлює дослідження міжкультурної комунікації у текстуальному і нормативному ракурсах. Морфологічний аналіз культурної динаміки подає культуру як співвідношення універсального, національного й індивідуального у її

типологічних і топологічних параметрах. Кожен із підходів розкриває певний ракурс розуміння культури в її зв'язках з індивідом і суспільством, що є необхідною умовою дослідження механізмів міжкультурної комунікації.

Маючи на меті віднайдення теоретико-методологічної системи, у межах якої різні традиції, пов'язані з вивченням однієї і тієї ж теми, можуть бути об'єднані і взаємно збагачені, було запропоновано власну соціально-філософську методологічну стратегію, що ґрунтується на подальшій розробці соціальної топології, яка «збирає» у єдину систему теоретико-методологічні підходи феноменології, постструктуралізму, комунікативної філософії, герменевтики, наукові положення семіотики і філософії культури.

Новизна дослідження полягає у тому, що вперше у вітчизняній соціальній філософії інноваційну соціально-топологічну методологічну стратегію застосовано для осмислення міжкультурної комунікації, її конститутивних ознак, динаміки, сучасних проблем і тенденцій розвитку. Наукова новизна одержаних результатів конкретизується у таких положеннях.

Вперше:

- здійснено системне соціально-філософське дослідження міжкультурної комунікації завдяки топологічній методологічній стратегії, яка пропонує розглядати міжкультурну комунікацію як процес взаємодії субполів культурних спільнот і соціокультурних позицій комунікантів, які у зв'язках із оточенням формують суттєві комунікативні відносини;

- розширено понятійний апарат дослідження: у контексті обґрунтування процесу взаємодії суб'єкта з іншим соціокультурним середовищем як трансгресивного виходу із домашнього світу у міжкультурний простір, перебування на межі запропоновано поняття «трансгресант», яке позначає актанта, залученого до дії міжкультурних процесів;

- залучення топологічної теоретико-методологічної моделі до аналізу проблемного поля міжкультурної комунікації дозволило розробити комплекс соціально-філософських стратегій міжкультурних взаємин, до якого входять

стратегії гостинності, культурного переходу, повернення в домашній світ, доместикації; у дисертації узагальнено зарубіжний соціально-філософський і соціологічний дискурс доместикації, яка переосмислюється як перспективна стратегія міжкультурних досліджень; концептуалізовано трансформацію смислового наповнення поняття «доместикації» від «одомашнення» природних об'єктів до «освоєння» соціальних об'єктів, інформаційно-комунікаційних технологій, мовленнєвих практик, що створює актуальні соціокультурні відносини.

Уточнено:

- соціальне значення анонімних просторів у принципово гетерогенному світі, що змінюють повсякденне сприйняття навколишнього простору, традиційного соціокультурного середовища, породжують нові форми міжкультурної комунікації; культурної гетеротопії як окремого культурного простору, сконструйованого за принципом кризовості, девіації або відмінності, в якому співіснують і зіставлені дві або більше культурні групи (спільноти) із властивими їм системами включення / виключення, специфічними функціями по відношенню до навколишнього простору, гетерохронним режимом часу;

- визначення топосу як полісемантичного поняття соціальної топології, що позначає множинний соціальний об'єкт та його межі, структурує й узагальнює значення взаємодіючих, таких, що перетинаються, різних смислових просторів; топоси виявляють суттєві ознаки міжкультурної комунікації, види соціального ландшафту, рухливість семантичного поля, роз'яснюють формування різних соціокультурних конфігурацій у суспільстві. Вони узагальнюють реальні модифікації комунікативної взаємодії, орієнтують до залучення Іншого у спільний простір спілкування;

- методологічне застосування феноменологічних концепцій життєвого світу, типів історичності та смислового горизонту культури, а також постструктуралістського методу розрізнення як епістемологічно перспективних інструментів дослідження соціокультурних явищ;

- репрезентацію міжкультурної комунікації як комунікативної взаємодії у соціокультурному просторі «між», де межа має вирішальне значення як топологічне суміщення смислів поділу і з'єднання при зіставленні соціокультурних полів, що взаємодіють; це дозволило розробити концепцію спільного в умовах нестійкості, мінливості, неієрархічності, транзитивності соціального простору, засновану на ідеї про цінність відмінного;

- причини і закономірності поширення тенденції світової віртуальної комунікації до розмивання етнічних меж і збереження принципу створення культурних гетеротопій за іншими параметрами – професійними і дозвільними; ризомний віртуальний простір продукує новий феномен культурних номадів, головною ознакою яких є недостатність усталених відносин з іншими соціальними суб'єктами і об'єктами, вислизання з-під контролю будь-яких дискурсів та обмежувальних заходів.

Набуло подальшого розвитку:

- обґрунтування топологічної ідентифікації соціального простору зі зв'язками, мережами і потоками соціальних відносин як атрибутами гетерогенного багатоманітного соціального світу, що перебуває в постійному русі; виокремлення топологічних принципів, які визначають напрямки дослідження явищ міжкультурної комунікації – просторовості, тілесності, впорядкованості, множинності, розрізнення, сумісності, впливу середовища, контекстуальності, конвенціональності, взаємодії мереж і потоків, соціокультурного модусу часу, трансгресивності, доместикації;

- розробка логічної послідовності топологічного аналізу процесів міжкультурної комунікації від топосів домашнього світу (центр, Дім, двері, стіна) до топосів соціокультурного порубіжжя (межа, міст, фронтір);

- положення про евристичну цінність топосу Іншого для розуміння механізмів комунікації суб'єктів з різних культур і про необхідність присутності Чужого для функціонування і розвитку суспільства; доведено, що притаманні Іншому, Чужому, Маргінальному соціальні характеристики – мобільність, відсутність «домашньої» закріпленості, приналежності до

локальної структури соціокультурних зв'язків, незалежність суджень і дій – стимулюють процеси суспільної самоорганізації;

- диференціювання тенденцій комунікації, породженої міськими формами солідарності – груповою солідарністю національних кварталів, культурних гетеротопій, конструюванням єдиної міської ідентичності, яка «збирає» суб'єктну множинність і фрагментованість; відзначається суперечливий характер процесу формування інтеркультурних і космополітичних поглядів, з одного боку, і локалізації культурних громад, акцентування національної та групової ідентичності, з іншого;

- систематизація варіантів інклюзивної акультураційної моделі з принципово новим для вітчизняної науки варіантом диференційованого включення до нової громади або суспільства; вивчення досвіду мігрантів і переселенців призвело до виокремлення таких топологічних варіантів входження комуніканта в інше соціокультурне середовище: публічне включення, включення в домашній світ діаспори, інтеграція до приймаючої громади, диференційоване включення, виключення зі світу нової культури (повернення до домашнього культурного простору або маргіналізація);

- обґрунтування функціональних можливостей мовленнєвих стратегічних прийомів реалізації ефективного міжкультурного спілкування відповідно до солідарного або конфліктного характеру комунікації.

Теоретичне та практичне значення одержаних результатів полягає у тому, що дана наукова робота є першим у вітчизняній науці ґрунтовним дослідженням простору міжкультурної комунікації на основі соціально-топологічного підходу. Отримані у дисертації теоретичні результати і методологічні напрацювання поглиблюють розуміння сучасних соціальних процесів у площині культури і комунікації.

Практична значимість роботи стає очевидною при вирішенні завдань, пов'язаних із розробкою єдиної мови комунікації різнокультурних суб'єктів, а також організацією простору міжкультурних відносин. Отримані в дисертації висновки можуть стати основою для вироблення стратегій Міністерства

соціальної політики і Міністерства культури, молоді та спорту України щодо формування програм соціальної підтримки і практичної комунікації з мігрантами, переселенцями, туристами, воїнами ООС – учасниками реабілітаційних проєктів.

Результати дослідження можуть використовуватися у процесі викладання дисциплін філософсько-гуманітарного циклу – «Філософія», «Сучасна соціальна філософія», «Філософія культури», «Культурологія», «Соціологія», «Етика», «Естетика», «Риторика».

Особистий внесок здобувача. Дисертаційна робота є самостійним дослідженням і логічним теоретичним узагальненням тривалої наукової діяльності здобувача. При виконанні наукової роботи опрацьовано вітчизняні та світові наукові джерела, присвячені обраній тематиці. У публікаціях у співавторстві визначено частку, що належить дисертанту. Зокрема, у публікації № 2 авторський внесок становить 0,5 д.а., автору належить повний текст підрозділу 2.3. У публікації № 3 автору належить 0,5 д.а. – повний текст статті. У публікації № 4 автору належить 0,8 д.а.: повний текст підрозділу 3.3. У публікації № 11 дисертанту належить 80 % тексту: формулювання проблеми, методологія, аналіз феномена насилля в добу античності і Нового часу. У публікації № 13 автору належить 50 % тексту: формулювання проблеми, інтерпретація Іншого у екзистенціально-феноменологічній та герменевтичній концепціях. У публікації № 20 автору належить 80 % тексту: ідея, концептуалізація аномії та кризи культури. У публікації № 24 автору належить 40 % тексту – у частині, де здійснено аналіз сучасних полемологічних вимірів гібридної війни та трансгресії.

Кандидатську дисертацію на тему «Соціально-філософський аналіз концепцій кризи культури Е. Дюркгейма та П. Сорокіна» було захищено у 2000 році за спеціальністю 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії; її матеріали в тексті докторської дисертації не використовувалися.

Апробація результатів дослідження. Основні теоретико-методологічні положення дисертаційної роботи обговорювалися на кафедрі філософії

Донецького національного університету імені Василя Стуса, кафедри філософії Київського університету імені Бориса Грінченка, доповідалися на низці теоретико-методологічних семінарів, «круглих столів», міжнародних, всеукраїнських і регіональних науково-теоретичних та науково-практичних конференцій, зокрема: Міжнародній науково-теоретичній конференції «Ідентичність у сучасному соціумі» (м. Донецьк, 2006), Міжнародній науковій конференції «Філософські виміри сучасної соціальної реальності» (м. Донецьк, 2011), Міжнародній науковій конференції «Філософія у сучасному соціумі» (м. Донецьк, 2013), Міжнародній науковій конференції «Філософія і цінності сучасної культури» (м. Мінськ, 2014), Міжнародній науковій конференції «Соціальне прогнозування та проектування майбутнього країни: миротворення у гібридних війнах» (м. Запоріжжя, 2016), Міжнародній науково-практичній конференції «Актуальні питання і проблеми розвитку соціальних наук» (м. Кельце, Польща, 2016), Всеукраїнській науково-практичній конференції з міжнародною участю «Філософія. Людина. Сучасність», присвяченій 80-річчю заснування Донецького університету (м. Вінниця, 2017), Міжнародній науково-практичній конференції «Виклики постколоніалізму: філософія, релігія, освіта» (м. Київ, 2017), Першому білоруському філософському конгресі «Національна філософія у глобальному світі» (м. Мінськ, 2017), Всеукраїнських наукових конференціях «Соціально-гуманітарні аспекти розвитку сучасного суспільства» (м. Суми, 2018, 2019), Всеукраїнській науково-практичній конференції «Філософські рефлексії сучасних світоглядних дискурсів» (м. Вінниця, 2019), наукових конференціях «Київські філософські студії» (м. Київ, 2018, 2019).

Публікації. Основні ідеї та результати дослідження відображено у 44 публікаціях, серед яких 1 одноосібна наукова монографія, 3 розділи у колективних монографіях, 22 статті у наукових фахових виданнях із філософських наук (1 з яких включено до міжнародної наукометричної бази Web of Science, 6 – до Index Copernicus), 3 статті у наукових періодичних виданнях інших держав, що внесені до міжнародних наукометричних баз

наукового цитування, 15 публікацій в інших наукових виданнях, тезах та матеріалах виступів на наукових конференціях.

Структура дисертації. Відповідно до мети, завдань та логіки дослідження дисертація складається зі вступу, 5 розділів, що включають 21 підрозділ, висновків та списку використаних джерел (413 найменувань, з них 93 джерела іноземною мовою). Повний обсяг дисертації складає 401 сторінку, з них основного тексту 365 сторінок.

РОЗДІЛ 1. ТОПОЛОГІЯ ЯК ФІЛОСОФСЬКА МЕТОДОЛОГІЯ ОРГАНІЗАЦІЇ СОЦІАЛЬНОГО ПРОСТОРУ

1.1. Огляд досліджень соціального простору в історії філософської думки

Розповсюдження просторового – спатіального (від англ. *spatial* – просторовий) – дискурсу призвело до того, що у науковому середовищі простір був розпорошений на безліч концептів різних галузей знання. Е. Гіденс у передмові до роботи Б. Верлена «Суспільство, дія і простір. Альтернативна соціальна географія» висловлював упевненість у тому, що простір «не володіє визначеним змістом і тому не може бути особливим предметом вивчення конкретної дисципліни» [45, с. 30]. Цей висновок не означає, що до теми простору втрачається інтерес, навпаки, спатіальна тематика набуває наріжного значення для сучасних соціальних наук і потребує соціально-філософського узагальнення.

У своєму походженні більшість спатіальних розвідок мають географічне «коріння», що відбивається на репертуарі понять і категорій, стилі мислення і побудові дослідних моделей. Простір постає загальним визначенням місця, місцевості, ландшафту, території, у контексті розміщення набуває соціального змісту. Б. Верлен називає простір таким, що «усвідомлено конститує соціальні процеси, чинником» [45, с. 32]. У самому абстрактному вигляді простір інтерпретується як порядок розташування і взаємодії речей, місць і позицій. У полі нашої теми є актуальним і цікавим не стільки природничо-науковий просторовий дискурс, скільки феноменологічний досвід простору. Простір включений у дію, стає перформативним, його неможливо досліджувати у відриві від суб'єктів, які його сприймають, реалізують у ньому соціальні очікування, обживають його, пізнають і репрезентують.

Категорія *простір* має свою історію, яка починається у творчості античних філософів. У діалозі Платона «Тімей» використовується *топос* як

фізичний простір і *хора*, яке також має просторовий характер, але впроваджує у світ уявлення про смисл простору, є «божественною просторовістю», надчуттєвою, вона «не дає себе з легкістю розмістити, позбавити себе права вільного вибору місця: вона в більшій мірі розміщує, ніж розміщена» [79, с. 142], роз'яснює її роль Ж. Дерида. «Хора» постала важливим поняттям у контексті постмодерністського розуміння простору. Платон називає її матір'ю і годувальницею, на що звертає увагу Ж. Дерида [79, с. 141]. Вона не має власної форми, але окреслює творення буттєвих форм у своїх межах. Вона спонукає і надає силу процесам загальної організації світу і трансформацій окремих форм.

В античній філософії артикульовано основні інтерпретації простору. Субстанціальна представляє простір як вмістилище (наприклад, простір Левкіппа і Демокріта), а атрибутивна характеризує його як порядок матеріальних сутностей. Заперечуючи порожнечу як місце речі, Аристотель пов'язує речі з їхніми місцями і стверджує, як аналізує український дослідник проблеми соціальної топології А. Артеменко, що «існування будь-чого вимагає просторової прив'язки у вигляді посилення на конкретне місце перебування предмета чи явища, встановлення оточення об'єкта аналізу і ступеня взаємодії з ним. Річ замкнена у щільне середовище, де все межує з усім, і визначає свою присутність в світі через взаємне розташування» [9, с. 82]. На перший погляд, простір передує тілам, створює умови їх можливості, зосередження. Так складається загальновідоме уявлення про простір як про вмістилище тіл, їх скупчення і взаємодій, своєрідний «контейнер». У географічному розумінні таке уявлення має сенс. Але і тут, як вважає видатний семіотик Ю. Лотман, символізація перетворює поняття географічного простору: «реальний простір стає іконічним образом семіосфери – мовою, котрою виражаються різні позапросторові значення, і семіосфера, в свою чергу, перетворює реальний просторовий світ, що оточує людину, за своїм образом і подобою» [191, с. 275].

М. Фуко в роботі «Інші простори» подає рефлексію простору у домодерну, модерну і постмодерну добу. Середньовіччя, на його думку, будує простір ієрархічної множини місць: «місця священні і місця профанні, місця захищені і, навпаки, місця відкриті і беззахисні, місця міські та місця сільські (це стосується реального життя людей); у космогонічній теорії існували місця наднебесні, що протиставлені місцю небесному; місце ж небесне, своєю чергою, протиставлялося місцю земному; існували місця, в яких речі опинилися, тому що їх силою “зміщували”, і, навпаки, місця, де речі набували свого природного розташування і спокою. Уся ця ієрархія, це протиставлення, цей перетин місць складали те, що дуже грубо можна було б назвати “простором локалізації”» [290, с. 192].

Відкриття нескінченного простору і певна його десакралізація вченими Відродження (Н. Коперник, Дж. Бруно, Г. Галілей) розчинили локалізацію місця, замінивши її *протяжністю*: «місце речі тепер було всього лише точкою в її русі, абсолютно так само, як спокій речі був всього лише її до нескінченності уповільненим рухом» [290, с. 192]. Погляди вчених Нового часу на простір досить повно подано в сучасних розвідках. Відправною точкою зазвичай служить просторова концепція Р. Декарта, який вважав «простір протягом і ототожнював його з матерією, що набуває статусу субстанції (як, до речі, і мислення), яка існує сама по собі» [183, с. 462]. Саме Декартова система задає перспективу множинності координат та інших вимірів простору і досі використовується як метафоричний спосіб задання параметрів комунікації (вертикальних та горизонтальних). Українська дослідниця Н. Лепська підкреслює значення лейбніцівського розуміння простору як «доречного та зручного щодо аналізу надскладних політичних явищ» [183, с. 463] та інших різновидів соціального простору. Дійсно, на відміну від субстанціального простору І. Ньютона просторова модель Г.-В. Лейбніца має релятивні ознаки, «простір і час, разом узяті, створюють порядок можливостей усього універсуму» [183, с. 463]. Г.-В. Лейбніц стверджував, що «рух як феномен складає чисте відношення» [182, с. 262] і виводив загальний

принцип порядку з «понять нескінченності і безперервності» [182, с. 264] і принципу «всезагальних відмінностей».

М. Лобачевський у «Началах геометрії» формулює положення неевклідової геометрії про те, що просторові властивості залежать від загальних характеристик матерії, теорія відносності А. Ейнштейна також довела взаємодію структур часу і простору та їх детермінованість матерією і рухом, що змінило пріоритети наукового співтовариства на користь реляційної теорії простору-часу. На думку Н. Лепської, «реляційний підхід у соціальних науках набув теоретичної легітимації через трактування соціальних взаємодій як основоположного чинника життя суспільства, а суспільства, своєю чергою, як реальності, наповненої соціальними практиками індивідів і соціальних груп» [183, с. 463]. Відзначаючи значення людської участі у процесах соціального картографування простору, вітчизняний філософ В. Палагута також констатує тенденцію до втрати наукової впливовості субстанціональної теорії соціального простору, незважаючи на «живучість субстанціоналізму у своїх залишкових, “рудиментарних” формах при інтерпретації соціального простору суб’єкта як конгломерату соціальних місць» [219, с. 192]. Н. Шматко виявляє, що «соціальна дійсність вже не може бути описана як просторово однорідне і стійке в часі “соціальне тіло” в дусі Т. Гоббса» [313, с. 14]. Таким чином, аналіз субстанціональної і реляційної інтерпретацій простору свідчить про значніші теоретико-методологічні можливості реляційної концепції у дослідженні соціального простору як результату соціальних взаємодій, що набуває внутрішньої єдності та має свої межі.

Дослідження соціального контексту простору не посідали чільне місце у філософії до XIX ст., але дуже важливою для антропологічної інтерпретації простору постала концепція І. Канта. Якщо класична наука розглядала простір як об’єктивну форму існування фізичних явищ, то, починаючи з І. Канта, зміст цього поняття все більшою мірою включає суб’єктність. Погодимося з А. Артеменком, який зазначає, що «Я в кантівській інтерпретації – це місце розуміння, до якого прив’язуються просторові і часові характеристики світу.

<...> Для І. Канта предмети – це тільки явища, а форма, в якій вони дані, теж залежить від нас» [9, с. 276]. Простір виявляє себе в людському досвіді. Але у Канта духовне буття ще відокремлене від простору, як зазначає М. Гайдегер. «Дух визначається суто негативно, через його відмежування від простору, через протиставлення *res cogitans* і *res extensa*, тобто коли дух досягається тільки як не-простір» [296, с. 235]. Підхоплюючи кантівські ідеї, Г. Зіммель створив концепцію перехрещення соціальних кіл і розумів простір як освоєний людиною. Його теорія соціальних типів стала підґрунтям для наших роздумів про простір Чужого. Методологічно плідними є положення Г. Зіммеля про сенс простору, який формується людьми у процесі його сприйняття і про фрагменти простору, які виокремлюються за соціальними критеріями. Відштовхуючись від кантівського вчення про форми чуттєвості, ми розуміємо, що слід аналізувати не абстрактний простір, а реальний, наповнений смислами і значеннями, зміст якого не можна звести до вимірювання об'єктивними параметрами (розмір території, характерні риси ландшафту, кліматичні умови).

Осмислення моделей і характеристик соціального простору відбувається з ХІХ ст. Французькі засновники соціології О. Конт, Е. Дюркгейм аналізували соціальний простір як місцерозташування соціальних спільнот. У своїй соціальній морфології Е. Дюркгейм доводить, що процеси суспільного життя відображаються в організації фізичного простору мешкання спільнот. П. Бурдьє влучно описує дюркгеймівське розуміння соціальної реальності як «численність невидимих зв'язків, тих, що формують простір позицій, які є зовнішніми по відношенню одна до іншої і визначаються одні через інші за їх близькістю, сусідством або дистанцією між ними, а також відносно положення: зверху, знизу або між» [39, с. 68]. Е. Дюркгейм пропонував аналіз «відносних положень і об'єктивних зв'язків між позиціями» [39, с. 68].

У ХХ ст. концепт соціального простору наполегливо прагнув до пріоритетних позицій у науковому дискурсі. Спочатку соціальні науки приділяли недостатню увагу тому, щоб «соціальні практики оформлювалися

просторовими патернами», як зазначав Дж. Уррі [403, р. 64], хоча всі визнавали, що групи та інститути мають певне «місце», а діяльність є просторовою. Один із засновників американської соціології П. Сорокін розробив концепцію соціальної мобільності і соціальної дистанції, в якій наполягав на розрізненні фізичного і соціального простору. Його соціальна топологія розглядає горизонтально і вертикально спрямований рух соціальних суб'єктів в ієрархічно організованому просторі, ці види соціальної мобільності ведуть до змін життєвих обставин, статусу, престижу, відносин суб'єкта з оточенням. Розгляд гарвардським соціологом простору соціальних взаємодій є плідним для нашого розуміння комунікативного простору. Важливість такого підходу підкреслює автор монографії «Соціологія простору» О. Філіппов, коли предметом соціально-філософських розвідок називає «не простір сам по собі, але соціальні події – дії, взаємодії і комунікації, у конституювання яких входить сенс простору. Цією сферою є також різноманітні соціальні місця і регіони, оскільки вони мають певний сенс для дій, взаємодій і комунікацій» [285, с. 259], а також «людське тіло, оскільки воно займає місце, переміщається з місця на місце і є носієм органів почуттів, роль яких у визначенні просторових зон досить велика» [285, с. 259]. Також він включає «загальні ідеї, загальні уявлення про простір, які іноді у явний, а частіше у неявний спосіб супроводжують будь-яке соціальне сенсопокладання» [285, с. 259].

У відомій роботі «Соціальне конструювання реальності» П. Бергер і Т. Лукман фіксують, що просторова структура реальності «має соціальний вимір завдяки тому факту, що зона моїх маніпуляцій перетинається із зоною маніпуляцій інших людей» [20, с. 21], але вважають пріоритетним дослідження часової структури. У багатьох дослідників соціального виникає інтерес до теми соціального простору, але відсутня гострота проблематизації. Так представники Чиказької школи Р. Парк і Е. Берджес «бачать тему, але проблему не бачать» [285, с. 22], вважає О. Філіппов. У останні два десятиліття ХХ ст. поширюються спроби опису суспільних процесів у

просторових категоріях, ця акцентуація наукового дискурсу характеризується як «просторовий поворот», а у перспективі уточнюється як «топологічний поворот». Простір постає пріоритетним параметром буття, його сприйняття визначає освоєння людиною світу та перетворення навколишнього середовища. У праці «Раціональність і виміри людського буття» М. Попович одним з основних завдань науки визнає пізнання простору, встановлення його структури, «простір є системою взаємопов'язаних вимірів» [236, с. 53–54].

У працях П. Бурдьє, А. Лефевра, З. Баумана час і простір перетворюються на якісні характеристики розгортання соціальної реальності, специфіка соціального простору полягає у сприйнятті об'єктів, що його наповнюють, тлумаченні їх місця і змісту для людей. Тому образ простору проявляється через метафори, обумовлений ними. У соціальній філософії роль просторових метафор є дуже великою. Такі метафори як поле, межа, рамка, складка тощо впроваджено у філософський тезаурус. Але це не означає, що ідея соціального простору є лише метафорою фізичного. Навпаки, фізичний простір набуває своїх визначених обрисів як витлумачений соціальними суб'єктами. *Місце* як одиниця території віддзеркалює її ознаки і властивості, а як соціально навантажена просторова окремість зберігає змістовні характеристики соціальних акторів. П. Бурдьє висловлює думку про проєктивність і соціальну сконструйованість соціального простору, невід'ємність від діяльності соціальних акторів, тому «структура соціального простору проявляється, таким чином, в найрізноманітніших контекстах як просторові опозиції заселеного (або присвоєного) простору» [40, с. 50]. На думку П. Бурдьє, «місце, *topos* може бути визначено абсолютно, як таке, де знаходиться агент або предмет, де він “має місце”, існує, тобто як “локалізація”, або ж відносно, релятивно, як положення, ранг у певному порядку. Місце, що він займає, може бути визначено як площа, поверхня і об'єм, який займає агент чи предмет, його розміри» [40, с. 49]. Бурдьє позначає тенденцію відбиття соціального простору у фізичному у формі розподілу

соціальних позицій акторів і визначає його як «абстрактний простір, конституюваний ансамблем підпросторів або полів» [40, с. 53].

Не можна обійти увагою творчість А. Лефевра, зокрема його працю «Виробництво простору», яка послужила підставою для низки сучасних просторових теорій: Д. Харві, М. Кастельса, Е. Соджа та ін. Він виокремлює фізичний, ментальний та соціальний простори, підкреслюючи специфіку соціального: «Коли соціальний простір перестає змішуватися з ментальним простором (визначеним філософами і математиками) і з фізичним простором (визначеним чуттєвою практикою і сприйняттям «природи») він виявляє свою специфіку» [185, с. 27]. Соціальні відносини Лефевр розглядає як такі, що просторово існують, вписують себе в простір і самі виробляють цей простір – це роз'яснюється у його концепції просторових практик, репрезентації простору і репрезентаційних просторів. Продуктивність концепції А. Лефевра полягає у визнанні того, що простір не просто надає розміщення суб'єктів та об'єктів, а стає активним учасником соціального життя, є не тільки продуктом соціального порядку, але його виробником, відтворювачем соціальних відносин.

Сприйняття простору як новий ракурс спатіальних досліджень виникає також у феноменології Е. Гусерля. Погодимось з дослідницею Ю. Бедаш, яка зазначає, що у феноменології виділяють дві основні «парадигми в аналізі простору: парадигму тілесності (Е. Гусерль, М. Мерло-Понті) і парадигму значущості (М. Гайдегер)» [18, с. 211]. Ці просторові теорії не можна вважати завершеними, вони «перебувають у стані продуктивного спору і взаємододатковості» [18, с. 211]. Міркування про простір розгортаються в них у широкому проблемному полі. Дослідження Гусерлем досвіду простору вибудовується на тому, що «первинна просторовість є не фактом “зовнішнього світу”, а трансцендентальною структурою перцептивного досвіду. Простір – це не стільки “предмет” досвіду, скільки умова його можливості» [18, с. 212]. Просторове розташування об'єктів розглядається стосовно суб'єкта, що їх сприймає. Потенційні стани цих об'єктів задають інші вектори реалізації

взаємодії суб'єкта і об'єкта стосовно один одного. У цьому контексті має місце розрізнення трьох видів соціальних уявлень про простір, які сформулював О. Філіппов: самоочевидного для учасників взаємодії значення простору (рівень наївного сприйняття), бачення простору взаємодії його дослідником і «як він рефлексується і обговорюється учасниками комунікації» [285, с. 51], тобто як смислову тему, яка структурує комунікацію. Оскільки значення простору залежить не тільки від суб'єктів і об'єктів, які в ньому знаходяться, але і від погляда спостерігача, то враховується позиція дослідника комунікації (наскільки можливо, відсторонена), і позиції акторів комунікації, які також створюють соціальні уявлення про простір.

Плідною є думка М. Мерло-Понті, який помічав, що «ми повинні думати про простір як про універсальну силу, яка визначає можливість з'єднання речей, а не представляти його як їх вмістилище або як абстрактну характеристику, яку речі мають в своїй сукупності» [207]. Структура соціального простору формується об'єктивно за допомогою наявних соціальних відносин і суб'єктивно – уявленнями людей про соціальний світ. Рефлексія суб'єкта, на думку М. Мерло-Понті, дозволяє схоплювати «простір в його джерелі, і тільки в цей момент усвідомлювати зв'язки, виражені в даному слові, представляючи потім, що вони опосередковані суб'єктом, який відстежує і підтверджує їх, і в результаті цього здійснюється перехід від опросторовленого простору до простору, що “просторує”» [207]. М. Мерло-Понті пропонує погляд на реальність, якою вона дана в досвіді тілесності (наприклад, у праці «Феноменологія сприйняття» [208]), але описує місце як простір, де перебування серед речей позбавлене рефлексії, з чим ми не можемо погодитися. Дійсно, перебування в місці може характеризувати наївно-міфологічний, арефлексивний вимір життєвого світу (Е. Гусерль). Однак досвід присутності у місці, як і будь-який інший, може служити підставою і джерелом філософської рефлексії. Місце виступає моделлю простору, це частина простору, що сприймається як неподільна єдність, форма для розташування суб'єктів і речей.

Феноменологія вважає тіло точкою орієнтації для просторово-перспективного упорядкування. Тілесність стає фундаментальним поняттям, як зазначає українська дослідниця О. Гомілко, «без якого мислення не може обійтися при розгляді феноменів людського буття» [63, с. 1]. Тіло часто розглядається у просторовому морфологічному механізмі, оскільки воно має життєві центри, межі, вразливі місця, захисні механізми і зовнішнє оточення. «Завдяки тілу ми сприймаємо світ навколо як тілесне оточення», підтверджує цю думку А. Артеменко [9, с. 88].

Феноменологічні розвідки розглядають не тільки простір, а й просторовість. Виявлення «світовості простору і первинної просторовості» [296, с. 235], за М. Гайдегером, розуміння простору у його структурному взаємозв'язку з Dasein дозволяє «уникнути того шляху, яким здавна, і перш за все у Канта, рухається визначення духу і духовного буття» [296, с. 235]. Просторовість стала ключовою концепцією у сучасних філософських, соціологічних та культурологічних дослідженнях. Слід погодитися з висновком Ю. Бедаш про те, що «в парадигмі тілесності феномен простору експлікований на основі аналізу сприйняття просторової речі (Е. Гусерль) та інтерсуб'єктивного виміру тілесності (М. Мерло-Понті)» [18, с. 217], а «для Мартіна Гайдегера (парадигма значущості) сенс первинної просторовості може бути досягнутим за допомогою аналізу комплексного феномена, названого «фактичним життям», «ось-буттям» або «буттям-у-світі» [18, с. 217]. І далі: «якщо у Е. Гусерля і М. Мерло-Понті просторові можливості (будь-яке «тут» і «там») ґрунтуються у феномені тіла (втіленої свідомості), то у М. Гайдегера вони конститууються прагматичними можливостями тієї чи іншої ситуації життєвого світу» [18, с. 217].

Теорія простору М. Гайдегера має великий потенціал у теоретичному і методологічному плані, але ще не знайшла гідного визнання у сучасній соціальній філософії. Пояснюється це переважно тим, що в ранній творчості Гайдегера категорія часу була важливішою за категорію простору у осмисленні буття. Проте, Dasein відображає не тільки часовий характер буття,

але і просторовий – «тут», «ось». Соціальний простір визначається, за М. Гайдегером, людською діяльністю і повсякденністю, стає місцем «під рукою», тобто таким, яке залучено до життя людини, її подій та вчинків. «Це “протягання”, яке ми називаємо також розміщенням, є відпускання підручного в його просторовість» [295, с. 111], пише німецький мислитель. Він називає просторовість «конституентою світу» [296, с. 234] і зауважує, що «експлікувати простір і просторовість – згідно завданню феноменологічного аналізу як фундаментальної конституції світу і виходячи з феномена самого світу, значить виявити просторовість як феномен в світі повсякденного ось-буття, зробити її зримою саме в навколишньому світі» [296, с. 235]. Виділення феноменальної структури світу він пов’язує з такими поняттями, як «віддалення, місцевість і орієнтація (напрямок, спрямованість)» [296, с. 236].

Топологічна просторовість у соціальній теорії виглядає як «модифікація феноменального взаємозв’язку, який проявляється через зручні й наочні форми соціальних структур і функцій» [9, с. 119], за висловом А. Артеменка. Вона передбачає обов’язкову взаємодію соціальних суб’єктів у дискурсивному просторі, наявність, за висловом дослідниці топології соціальних мереж Р. Заякіної, «безлічі інтеракцій, що зв’язують воєдино все різноманіття реальних і потенційних мережевих акторів. Подібні мережеві взаємодії мають незалежні властивості, характеристики і особливості, не обумовлені специфікою і обставинами їх спостереження / вивчення» [103, с. 165]. Таким чином, якщо спочатку простір за своїм характером сприймається як фізичний, географічний, то це, як зазначає один з засновників акторно-мережевої теорії Дж. Ло, «оманливе відчуття, тому що евклідова геометрія описує лише одну з просторових можливостей. Топологи створюють і досліджують різні ймовірні простори або (що, втім, одне й те ж) різні умови, в яких об’єкти можуть бути деформовані без пошкоджень» [188, с. 33]. Він доходить важливого висновку про те, що просторовість – це конвенція.

Представники акторно-мережевої теорії Дж. Ло, Б. Латур, Р. Том пропонують новий теоретико-методологічний інструмент розуміння простору, налаштований на вирішення практичних соціальних завдань: «Акторно-мережева теорія вивчає конкретні стратегії, рекурсивно і продуктивно вбудовані в відносини виробництва об'єктів, організацій, суб'єктів і т. п. ANT допускає не один, а безліч сучасних “способів упорядкування”» [188, с. 31]. Вони надають значення не тільки суб'єктам, а й матеріальним об'єктам у формуванні соціального простору, об'єкти оголошуються «“похідними” деяких сталих множин або мереж відносин» [188, с. 30]. З іншого боку, «використання об'єктів само створює просторові умови можливості і неможливості. Просторовості породжуються і приводяться в дію розташованими у них об'єктами – саме цим визначаються межі можливого» [188, с. 31]. Суб'єкти і об'єкти у взаємодії конструюють одні інших і створюють соціальний простір. У цій теорії відбувається децентрація суб'єктів у соціальному процесі. Соціальна топологія шукає соціальні смисли не тільки у відносинах людей, а й у відносинах людей з речами, люди занурені в світ об'єктів, вступають у взаємодію з ними (наприклад, з простором кордону, домашнім або робочим простором, з інформаційно-комунікативними технологіями, з міськими спорудами, місцями пам'яті та анонімними місцями переміщення в урбаністичному ландшафті). Філософи і соціологи звертаються до дослідження таких об'єктів для опису і рефлексії соціальних процесів. Зокрема, праці Г. Зіммеля [107], М. Фуко [290], М. Оже [327], М. де Серто [70; 341], які присвячені мосту, дверям, міським об'єктам, допоможуть нашим дослідженням у 3 і 4 розділах дисертації.

Отже, аналіз наукових розробок проблеми соціального простору виокремлює ключові теоретико-методологічні ідеї, що визначають вектор і вибір поняттєвої системи нашого дослідження. *Соціальний простір* розуміється як атрибут соціального буття, який впорядковує, визначає місце і форму організації спільної життєдіяльності соціальних суб'єктів (індивідів, соціальних груп, спільнот, суспільств). Саме у соціальному просторі ми

існуємо і взаємодіємо, комунікуємо і встановлюємо стосунки з оточенням. Він є результатом напруженої і безперервної роботи створення та функціонування соціальних спільнот і суспільств. Історико-культурні контексти пропонують різні інтерпретації простору, на різних етапах суспільного розвитку акцентуються різні його форми. Залежно від об'єкта дослідження – соціокультурних груп, соціальних полів (П. Бурдьє), мережових єдностей (Б. Латур, Дж. Ло), репрезентативних просторів (А. Лефевр) – відбувається диференціація і витлумачення соціального простору. Функціонування соціальних просторових форм тісно пов'язано одна з іншою. Ідея М. Гайдегера про просторовість як спосіб існування суб'єктів постає основою топологічного дослідження міжкультурної комунікації.

1.2. Філософське обґрунтування сутності і принципів соціальної топології

Освоєння соціальної топології як актуальної методологічної стратегії в українській філософії розгортається відносно недавно, протягом двох десятиліть, й досі не розроблені чіткі механізми і принципи її застосування в соціально-філософських дослідженнях. Топологія пропонує об'ємне вимірювання складних багат шарових соціальних феноменів, нестійких, нелінійних сучасних суспільних процесів. Чому соціальна топологія є затребуваною в арсеналі сучасних соціально-філософських методів, ми спробуємо довести своєю науковою роботою. Ф. Ніцше у своїй оцінці спрямованості класичної філософії підкреслював «проблему того, що думка передбачає *осі й напрями*, за якими вона розвивається» [230, с. 761]. Лінійні та площинні описи простору, або створення координаті вертикалі збіднює спосіб філософування. Застосування у філософії таких понять, як складка, межа, ризома, горизонт і т. ін. свідчить про топологічне сприйняття структур буття і мислення. За загальним розумінням топологія досліджує простори і форми, про що кажуть назви фундаментальних досліджень П. Бурдьє

«Соціологія соціального простору», Б. Латура «Перескладання соціального: введення в акторно-мережеву теорію» [179], Р. Тома «Структурна стійкість і мофогенез», Дж. Ло «Об'єкти і простори» [188], а також інтерпретації їхніх теорій, наприклад, В. Вахштайном у «Перескладанні міста: між мовою і простором» [44], Р. Заякіною і М. Роммом у статті «Мережевий підхід: між топологіями простору і форми» [103]. Оформлення ідеї топологічного порядку, відмінної від класичної раціональності, подається в роботах Е. Левінаса, М. Фуко, Б. Вальденфельса. Екстраполяцію принципів математичної топології на соціальні об'єкти здійснено К. Левіним, П. Бурдьє, Ж. Деридою.

В історико-філософському плані *топології* передують *топіка*, тому доречним буде семантичний аналіз цього поняття. Як спосіб дослідження топіка була запропонована Арістотелем, розроблялася Цицероном, у різні періоди розвитку аргументативних теорій ставлення до неї змінювалося, але, фактично, її недооцінено як у класичній, так і сучасній філософії, що підтверджено дослідницею О. Боровковою у статті «Топіка: ескалація домагань». Топіка виходить не з жорстких принципів формальної логіки, а використовує оцінні і конвенційні судження, тому вона є особливою системою комунікативного простору, способом «просторової організації думки, пошуком, заснованим на перетині границь речі, де і зосереджуються смисли, що дозволяє розглядати річ з різних точок зору, з різних позицій» [32, с. 51]. Аналіз цього способу мислення починається з праць Арістотеля «Топіка», «Риторика», «Аналітики» і «Про софістичні спростування», де він продемонстрував інструменти логічного структурування різновидів комунікативної взаємодії. Для цього він використовував *топи* – «загальні місця», загальні твердження. А. Степанова зазначає, що «Арістотель вживає топ в тісному зв'язку з такими поняттями як ентимема і гнома» [273, с. 31]. На думку А. Степанової, межі у використанні гном і ентимем спричинили звернення Арістотеля до топа як «особливого способу доказу, причетного до природи загального і такого, що може зіграти свою роль в спеціалізації

промов» [273, с. 32]. Цицерон розвивав топічні прийоми Арістотеля: «Приховані речі легко виявити, якщо місце їх зазначено і позначено; подібно до цього, коли ми хочемо відшукати <...> аргументи, ми повинні знати їх “місця” (цим словом Арістотель назвав як би сховища, звідки беруться докази). Отже, можна визначити, що місце є сховище доказів, а доказ є міркування, яке річ сумнівну робить достовірною» [304]. Поряд із загальним визнанням і універсальністю вживання топів в різних видах промов А. Степанова виокремлює властивість топа, яку підкреслює Арістотель. Вона полягає «у фіксації в ньому двох значень загальності як проявів категорій можливості (ймовірності) і дійсності, бо в топі міститься і причина (як можливість), і результат (як дійсність) узагальнень» [273, с. 34]. Ця характеристика є дуже важливою для процедури визначення характеристик топосу. Ми вважаємо, що у сучасному науковому дискурсі *топ* і *топос* доречно змістовно розвести (що буде зроблено у підрозділі 1.3.), щоб уникнути плутанини в методологічному застосуванні, чого не зробила А. Степанова і ряд авторів, які змішують ці поняття.

Аналізуючи ставлення до топіки у працях античних філософів, а потім – О. Лосєва, Т. Вівєга, Х. Перельмана, О. Боровкова узагальнює причини недостатньої уваги до неї як до ефективного методу аргументації. Топіка «не витримала конкуренції з “Аналітиками” самого ж Арістотеля» [31, с. 38]. Друга причина в тому, що Арістотель не розмежував топіку і діалектику, через що ускладнив самостійне сприйняття топіки. «Третя причина пов’язана з філософською творчістю Платона, який визначив “лінію”, відокремивши логіку – “справжнє” вчення про аргументацію – від усіх інших видів аргументації, заснованих на імовірнісному знанні. Останнє не визнавалося дійсним і, якщо використовувалося, то переважно як додаткове у дослідженнях» [31, с. 38]. Пошук універсальних методів пізнання в епоху Нового часу призвів до втрати інтересу до топіки, тому що методи, засновані на принципі правдоподібності, відійшли на периферію [31, с. 38].

Неориторичні розвідки ХХ ст. позбавили топіку самостійного дослідницького статусу, але німецький науковець Теодор Вівег в своїй гучній книзі «Топіка і юриспруденція: до питання про основний метод досліджень у праві» спробував повернути їй репутацію значимої логічної техніки на тієї підставі, що аргументативна комунікація античності ґрунтувалася на топіці. З класичного розуміння топіки Арістотелем і Цицероном Т. Вівег пояснював, що «топіка – це спосіб проблемно-орієнтованого мислення, який був розвинений риторикою. Вона являє собою мисленнєву роботу, що докорінно відрізняється на кожному рівні від тієї, яка існує при дедуктивній системі» [406, р. 2]. Вівег протиставляє топічний контекстуальний, проблемно-орієнтований стиль дедуктивному способу вирішення завдань. Виникає питання, чи можна спиратися на доказову базу топіки, якщо затверджуються «загальні місця», які стереотипизують і обмежують мисленнєву свободу? Привабливість її неформальної контекстуальної аргументації ґрунтується на необхідності пошуку платформи для розуміння, як пояснює рецензент книги Т. Вівега А. Соболева. «Дійсно, існує певна “прив’язка” загальних місць до типів проблем, однак ці інференціальні зв’язки вельми обмежені і до того ж в будь-який час можуть бути розірвані. Проблемне мислення завжди прагне уникнути долі опинитися зв’язаним» [267, с. 83].

Філолог В. Садикова розуміє топіку як систему «структурно – смислових моделей породження комунікативного сенсу в процесі спілкування», що «цілком відповідає статусу “глобальних категоріальних мовних сенсів”, якщо відмежувати її від топіки, що розуміється як “загальні місця” в риторичі» [260, с. 45]. Для неї топіка постає можливістю зрозуміти «схеми слова», «типові смислові матриці, метакатегорії-топи, які можуть використовуватися для аналізу процесу комунікації, тому що здійснюють єдність актуального буття ситуації спілкування, актуальної мови-мовлення, що реалізує актуальні цілі і мотиви, і актуального спонтанного мислення в ситуації, що склалася» [260, с. 45]. Наголошуючи на багатозначності концепту *topika*, В. Москвин пише: «Термін *topika* іноді означав спосіб виведення, іноді – аспект розгляду

предмета, іноді – позицію аудиторії, іноді – тип теми, іноді – родовий рубрикатор риторичного матеріалу, а іноді – ряд усіх цих альтернативних значень» [213, с. 99]. Контексти нашого дослідження вимагають звернення до змісту топіки як організації комунікативного простору, яка відображає і продукує практики спілкування. Такий підхід спрацьовує, коли ми намагаємося зрозуміти принципи функціонування комунікативного середовища. Топіка є специфічною технікою, що оприлюднює результати просторової організації місця. Вона артикулює проблемну ситуацію, фіксує наявність певних топів, що окреслюють місце-осередок цієї ситуації, пов'язує їх з іншими топами у загальну, цілісну картину комунікації. Вона застосовується не тільки у філософії культури і комунікації, а й у політичній науці і практиці, у правовому полі, повсякденній комунікації.

Для того, щоб осмислити сенс розташування будь-яких об'єктів в просторі, їх стикання і перехрещення, використовують поняття *топографія*. Наприклад, феноменологічні розвідки Б. Вальденфельса мають назву – «Топографія Чужого», а праця С. Мюлера – «Топографія сучасності». Ці наукові розвідки досліджують межі соціальних і культурних топосів, взаємозв'язки культурних форм і структур, тому практично відповідають змістовному наповненню «топології». Як пояснює Б. Вальденфельс, «якщо ми характеризуємо наші зусилля побачити й висловити Чуже як топографію, тобто як місцеопис, то тим самим ми маємо на увазі різне. Насамперед, топографія нагадує про Торос, про простір, який мислиться відповідно до місць і який подибується у великому розгляді простору Аристотелевої «Фізики», а в теперішній час відроджується в інший, посткартезіанський спосіб» [43, с. 7]. Топографія фіксує розподіл топічних структур, постає методологічною технікою опису і розуміння проблематики соціального простору. «Як спосіб дослідження топографія вказує на такий спосіб опису, який окреслює шляхи, межові лінії, зв'язки та перехрестя і який, отже, віддає перевагу розвідці відкритих і обмежених зв'язків перед систематичним

закріпленням. У цьому він збігається зі способом дослідження феноменології» [43, с. 8], зазначає Б. Вальденфельс.

Топологічний аналіз набуває все актуальнішого змісту як методологія нового рівня соціальних досліджень. Термін *топология* є досить багатозначним, що заважає чіткості його визначення та застосування як філософської категорії, а тим паче розробці та використанню відповідної методологічної стратегії. У широкому сенсі топологія досліджує властивості просторів різних типів. Її походження пов'язано, як з'ясовує авторка монографії «Синтетична топологія соціальних мереж» Р. Заякіна, з математичною мовою «теоретико-множинної (загальної) і алгебраїчної (комбінаторної) топології» [102, с. 11–12]. Предметом топології як частини геометрії є феномен безперервності та зв'язності об'єктів, а також забезпечення можливості переформатування і структурних деформацій. Вперше термін *топология* запропонував І. Б. Лістінг у своїх геометричних дослідженнях з модальностей простору [186]. Н. Шматко звертає увагу на те, що «А. Пуанкаре визначав топологію як науку про якісні властивості» [313, с. 15]. Математична топологія розглядає властивості фігур, як пояснюють А. Гуц і Л. Паутова, які «не змінюються, залишаються інваріантними при будь-яких безперервних деформаціях або при так званих гомеоморфізмах» [67, с. 83]. Топологія запропонувала не кількісний, а якісний аналіз, «відсунувши на другий план метричні міркування», зробивши «своїм об'єктом відношення як таке» [219, с. 301]. У топологічному вимірі інваріантність і внутрішня трансформація тісно взаємопов'язані.

Психолог К. Левін поєднав математичні методи з теорією поля як «життєвого простору», чим підготував топологічне розуміння соціального поля. Р. Заякіна узагальнює, що «у соціологічному напрямку топологія розгорнулася, по-перше, як механізм, який структурує соціальний простір (топологія простору), по-друге, як інструмент, який досліджує складно влаштований соціальний об'єкт, що лежить в області простору-часу з точки зору організації і сталості / мінливості його форми (топологія форми)» [102,

с. 12]. Інтерпретацію соціальної топології у математичній термінології також пропонує Н. Шматко, визначаючи її зміст через системне уявлення «підмножин множини усіх явищ соціального світу, коли об'єднання та перетин будь-якої кількості підмножин належатиме цій системі» [313, с. 16]. Однозначної відповідності математичної і соціальної топології не може бути, що помічає слідом за Г. Башляром і П. Бурдьє В. Палагута: «Вони настільки різні, наскільки різні сенс і зміст концептів “соціальний простір” і “фізичний простір”» [219, с. 299], але ж і в соціальному просторі топологічна структура є незалежною від евклідової геометрії, «топологічні зв'язки (сусідство, безперервність, замкнутість, положення щодо меж і т. п.)... є порядковими, а не кількісними» [219, с. 302]. Він наголошує на важливій трансформації топологією інтерпретації простору-часу «не в термінах протяжності-тривалості, а в термінах “схеми порядку”» [219, с. 301]. Відтворення системи топосів відбувається «на основі перспективизації і конкретизації соціальних відносин» [219, с. 317] і топос «є формою існування соціальних відносин, кожен топос формується жмутком соціальних відносин» [313, с. 17].

Осмислення статусів та позицій людини у соціокультурному світі, як пише П. Бурдьє, «є соціальною топологією, *analysis situs*, як називали цю нову галузь математики в часи Лейбніца, аналізом відносних позицій і об'єктивних зв'язків між позиціями» [39, с. 68]. П. Бурдьє розглядає «соціальну реальність через безліч локальних, партикулярних і сингулярних соціальних порядків, що являють собою на рівні соціуму динамічно зв'язну структуру простору соціальних топосів» [219, с. 233]. Соціальний світ П. Бурдьє зображає у вигляді «багатовимірного простору, побудованого за принципами диференціації та розподілу, що сформований сукупністю діючих властивостей в розглянутому соціальному універсумі, тобто властивостей, здатних надавати його власнику силу і владу в цьому універсумі. Агенти і групи агентів визначаються, таким чином, за їхніми відносними позиціями в цьому просторі» [38, с. 15], а «знання позиції, що займають агенти в даному просторі, містить в собі інформацію про внутрішньо притаманні їм властивості (умову)»

[38, с. 17] і приналежність до певного субполя. Для аналізу соціальних позицій П. Бурдьє пропонує структуру взаємопов'язаних *соціальних полів* і *субполів*. Оскільки причиною структурування він називає «розподіл капіталу і прибутку, специфічних для кожного окремого поля», то соціальні поля стають «місцем більш-менш декларованої боротьби за визначення легітимних принципів поділу поля» [38, с. 31]. Так соціальна топологія розкриває механізм сумісного, спільного існування людей у соціокультурному просторі. С. Азаренко називає «сумісність» якісною ознакою культурного буття у топологічному дослідженні культурного відтворення: «Культура є способом організації соціального простору, тому вона не обмежується “місцем”, але є способом “сумісного” існування людей» [1, с. 4–5]. У визначенні ознак сучасного існування спільнот у соціокультурному просторі він також виокремлює «тілесність», «сингулярність» і «множинність» [1, с. 3–4]. Міжкультурна комунікація у такий спосіб розглядається як соціокультурне поле, а комунікативні взаємодії різних культурних груп є взаємовідношенням підмножин-субполів. Знання топологічних підстав міжкультурної комунікації створює дієвий соціальний механізм, що пов'язує індивідуальні інтереси комунікантів з реаліями спільного комунікативного середовища.

Важливим аспектом топологічного дослідження є визначення цілісності і рухливості соціальних об'єктів. Український філософ А. Артеменко слідом за Дж. Ло визначив, що «соціальний об'єкт залишається незмінним, якщо всі компоненти, які його утворюють, не втрачають свого функціонального зв'язку у межах створеної системи <...> Об'єкти можуть рухатись завдяки своїй топологічній комплексності і приналежності до різних просторів» [9, с. 117–118], забезпечуючи усталеність виконання об'єктом своїх завдань і функцій. Допущення Дж. Ло про те, що соціальний об'єкт не втрачає своєї цілісності, «поки зберігає своє місце в стійкої мережі відносин з іншими речами» [188, с. 34], дає змогу сучасному фахівцю у галузі соціальної топології В. Вахштайну розвинути соціологію «топологічно множинних просторових об'єктів» [44, с. 9] і зробити важливий для нашого дослідження висновок.

«Об'єкт існує дискретно і відокремлено лише завдяки безперервності зв'язків з іншими об'єктами» [44, с. 25], пише В. Вахштайн. Тотожність об'єкта собі, як він доводить, існує «поки (при всіх трансформаціях) зберігає певне ядро стійких відносин. Що відбувається, якщо об'єкт, втративши ядро стійких відносин, трансформується до невпізнання? Розрив форми. Однак те, що є розривом форми в просторі мереж, не є ним в іншій топологічній системі, яка описана Дж. Ло, в просторі потоків. У цьому просторі зміна відносин – необхідна умова конституювання об'єкта» [44, с. 27]. Можна підсумувати принципи, які пропонує Дж. Ло для визначення безперервності форми в мінливому соціальному просторі.

1) «Жодна конкретна структура відносин не є привілейованою. Це означає, що текучі об'єкти зберігають свою ідентичність в процесі утворення нових відносин: реконфігурації вже існуючих елементів або додавання інших, <...> в просторі потоків зміна необхідна для збереження гомеоморфізму. Об'єкти, які зафіксовані і стабільні, наприклад, у просторі мереж, виявляються зламаними в просторі потоків. Вони інші по відношенню до нього» [188, с. 38].

2) «Відносини, що формують об'єкт в просторі потоків, змінюються, але не одноразово, а поступово. У просторі мінливості “топологічний розрив” і втрата цілісності відбуваються не тільки в разі “застигання” об'єкта, припинення будь-якої його зміни, а й у разі занадто масштабних його трансформацій, які також руйнують гомеоморфізм. Якщо все демонтується одночасно, результатом буде втрата безперервності форми та ідентичності об'єкта» [188, с. 38].

3) «Межа мінливого об'єкта не фіксована. Його частини можуть усуватися і замінюватися іншими. <...> Гомеоморфізм в просторі потоків залежить від рухливості меж. Ригідне встановлення “внутрішнього” і “зовнішнього” чуже плинній об'єктності» [188, с. 38].

4) «Межі необхідні для існування об'єкта в просторі потоків. <...> Плинні об'єкти створюються практиками, вельми чутливими до “розриву”,

втрата безперервності. Просто розуміння розриву тут інше, ніж в мережевому або евклідовому просторі» [188, с. 38–39].

На прикладі португальського галеона Дж. Ло доводить, що «переміщаються ці об'єкти лише в евклідовому просторі, в просторі мереж вони нерухомі» [188, с. 34]. Саме ця нерухомість галеона в просторі значущих відносин зберігає його цілісність та «робить можливим його переміщення в просторі евклідовому» [188, с. 35]. Зауважимо, що у тексті дисертації ми вживаємо позначення «значущі відносини» Дж. Ло і «ядро значущих відносин» В. Вахштайна як усталену топологічну термінологію. Взаємодія об'єкта з середовищем створює значущі відносини, що є засадничим принципом соціальної топології. Дослідник соціальної топології С. Азаренко також підкреслює зв'язок «культури як системи смислів з умовами певної територіальності, організацією соціального простору» [1, с. 50]. Збереження значущих відносин в семантичному просторі утримує соціальний об'єкт у його визначеності і властивостях.

Топологічний принцип побудови культурної моделі стикається з процесами «“зісковзування” поверхні в “глибину” і виштовхування “глибини” на “обмілину”» [230, с. 762], з динамікою і розмиванням культурних меж, руйнуванням ієрархічних структур, виявляє потенціал принципового рівноправ'я соціокультурних утворень. Класична раціональність спирається на сталі величини і ієрархічні структури у розумінні соціального. Топологічна соціальність визнає «плюралізацію соціального порядку», як зауважує Н. Шматко, яка «обумовлена фрагментацією соціальної дійсності, коли одна область певним чином упорядкованих явищ здійснює себе, взаємодіючи з іншими. Умовою можливості будь-якого соціального порядку виступає рухливий ансамбль відносин, що виробляє суспільні явища, завжди лабільні і локальні» [313, с. 14]. Вона виокремлює зміст соціальної топології як наукового вектору і як структури: «Соціальна топологія є, по-перше, вивчення інваріантних соціальних властивостей в мінливому просторі багатовимірною статистичного розподілу активних властивостей індивідуальних та

колективних агентів. По-друге, вона є структурою, де ці властивості проявляються в їх сукупності. Ми розкриваємо зміст соціальної топології як задачу розрізнення топосів і, відповідно, завдання встановлення їх взаємозв'язку» [313, с. 15]. Багато дослідників, наприклад О. Румянцев, М. Туровський, наполягають на характеристиці безперервності в топологічному дослідженні соціального простору. «Поняття топологічного простору якраз і позначає місце, в якому мешкає безперервність» [255, с. 128]. А. Артеменко порівнює топологічне конструювання соціальної реальності з «когнітивною стратегією поповнення, тобто продукування сенсу об'єктів соціального світу завдяки виходу за межі безпосередньо бачених атрибутів, які відсилають у минуле чи майбутнє, прив'язують до центру чи периферії» [9, с. 176]. Сучасні напрацювання у просторовому вимірі соціальної теорії активізують перехід від «площинного бачення соціальних структур і лінійного розуміння процесів не просто до їх об'ємного бачення, а до принципово нового топологічного принципу пояснення взаємодії різних просторів соціального світу – фізичного (предметно-речового), мережевого і потокового» [9, с. 11], до ідеї топології як аналізу умов, оточення, середовища.

Впровадження топологічної методології демонструє на прикладі лінгвістики В. Іващенко. Вона пропонує топологічне дослідження лінгвоконцептології [115; 116] і висвітлює механізм топології концептуальних структур саме як системи підмножин певної множини елементів: «Такою множиною елементів для концептуальних структур можуть бути: 1) основні властивості–характеристики концептів як ментально-мовних одиниць (загальна топологія); 2) компоненти (елементи) ментально-мовної та змістової структур концепту (внутрішня топологія); 3) власне концепти як одиниці когніції, які співвідносяться між собою певним чином (зовнішня топологія)» [116, с. 88]. В. Іващенко зазначає, що топологія у широкому розумінні цього поняття «передбачає структурування не лише функціонального, а й будь-якого простору людського буття взагалі» [115, с.16].

У вітчизняній філософії топологічна методологія відображена у наукових розробках, які запропонували розгляд становлення ідентичності як результату впливу середовища (В. Палагута), оточення (О. Довгополова), діалогу (А. Худенко), трансгресії (Л. Горбунова), «поліплощинної мережі» (А. Артеменко). Л. Рижко розглядає науковий топос як «місце» дослідницької діяльності у праці «Топологія науки» [245]. Топологія постає особливою філософською стратегією, яку спрямовано, як пише М. Мінаков, на креслення «“карти змісту”, тобто ідей, їхніх співвідношень, зв’язків, форм виразу і напрямів розвитку їх смислових структур» [211, с. 3]. Топологія соціокультурних явищ «дозволяє запобігти утворенню спекулятивних схем пояснення суспільства, які ігнорують унікальні моменти множинних локальних культур і спільнот, що створюють власні соціальні практики і форми організації життєдіяльності» [9, с. 204].

Грунтовну базу для виявлення й опису топологічної природи культурно-комунікативних феноменів надає «топологічне мислення» Ж. Дельоза, який пропонує такі концепти, як «ризوما», «розрізнення і повторення» [72]. Вони спрацьовують у соціально-філософських розвідках сучасних мережевих і потокових структур. Аналіз процедури розрізнення, яку ми слідом за Ж. Дельозом і Ж. Деридою вважаємо засадничою у топологічній методології, висвітлено на матеріалі нашої наукової статті «Очасовлення культурного простору» [148].

Аби зрозуміти зміст культурного феномену, потрібно його розрізнити, тому топологічний аналіз міжкультурної комунікації слід почати з філософії розрізнення як такої. Арістотель у розділі 9 книги 5 «Метафізики» називає розрізненими «речі, які, будучи інакшими, в деякому відношенні тотожні одна одній, але тільки не за кількістю, а чи за видом, або за родом, або за співвідношенням; ті, рід яких неоднаковий, а також протилежності і ті речі, у сутності яких міститься Інакшість» [7, с. 158]. Фахівець у галузі посткласичної філософії Д. Гаспарян показує можливості перегляду смислових позицій, що протягом століть становили підвалини всієї філософської думки, за

допомогою концепту *розрізнення* (саме такий переклад поняття «различие», яке використовує Д. Гаспарян [55; 56], ми вважаємо правильним у логіці міркування про процесуальність буття). Вона пов'язує перехід від мови тотожностей до мови розрізень із «лінгвістичним поворотом» у філософії й твердженням Ф. де Сосюра про «факт внутрішньої взаємозалежності двох або більшого числа елементів, коли, як виявляється, варіації одного елемента визначаються варіаціями іншого» [269, с. 54]. Структуралізм ґрунтується на «розподілі розрізнявальних ознак в просторі співіснування» [72, с. 9]. Д. Гаспарян відзначає провідну роль структуралізму у філософії розрізнення, але зупиняється на постструктуралістських теоріях Ж. Дельоза і Ж. Дериди і показує відношення понять *розрізнення* і *сутність*. Вона зазначає, що класична метафізика «працює над зведенням всього різноманіття знання до обмежених першопринципів або протозаконів – її завдання полягає в підведенні до єдиного кореня або першооснови того, що на перший погляд постає хаотичним досвідом випадкового» [55, с. 71]. Від цієї фундаментальної першооснови «філософ, знайшовши нульову точку відліку, може рухатися далі. Якраз ця теза і оскаржується в філософії Дельоза і Дериди» [55, с. 72], зауважує Д. Гаспарян. Так пропонується новий ракурс – первинність не самого буття, а «Розрізнення між Буттям і Небуттям» [55, с. 73]. Логіка філософії розрізнення ґрунтується на відмінності, розділенні, яке «виявляється раніше, виявляється більш початковим і опосередковує саме введення цієї базової концептуальної опозиції» [56]. Розрізнення вислизає від визначення. У спробі розпізнати, «як функціонує Розрізнення, ми змушені будемо визнати, що нам ніколи не вдасться дістатися самого початку – коли б ми не з'явилися в надії застати початок, ми завжди будемо запізнюватися. Це пов'язано з тим, що нам судилося зустрічатися лише з результатами роботи Розрізнення – начала, але не з ним самим. Не можна бути присутнім при роботі Розрізнення, хоча б тому, що саме Розрізнення ніколи не присутнє» [55, с. 76], хоча «організовує присутність всього іншого. В нього немає пари (тотожності), навпаки всі парності (в тому числі класична пара «тотожність – відмінність») виникають в

ході його продуктивної роботи» [55, с. 77]. У розумінні розрізнення концептуальну роль відіграє *differance* Ж. Дериди.

Тему *differance* французький філософ уводить для характеристики руху, який проявляється у будь-якому процесі розрізнення. Відома українська філософія Марія Култаєва пропонує переклад цього поняття як «різня», але ми не наважилися використовувати її авангардний термін з огляду на його ще не усталене застосування у науковому середовищі. У французькій мові слова «різний» і «той, що відкладається» співвідносяться з дієсловом «розрізняти» [80, с. 124], зазначає Ж. Дерида. У праці «*Differance*» він описує дієслово *différer* як таке, що «відрізняється від самого себе» [80, с. 124], охоплюючи два сенси: розрізняти у просторі і відкладати в часі. Воно має пограничний статус між цими двома значеннями. Найпоширеніший і очевидний сенс дієслова *différer* Ж. Дерида описує як «не бути ідентичним, бути іншим, відмінним» [77, с. 176]. Інше значення – «відкласти», «зволікати, значить вдаватися, свідомо чи несвідомо, до тимчасового і вичікувального посередництва обхідного маневру», що веде до «очасовлення [*temporalisation*] і опросторовлення [*espacement*], становлення-часом простору [*devenir-temps de l'espace*] і становлення-простором часу [*devenir-espace du temps*]» [77, с. 176], що означає «конституювання вихідної часовості... і просторовості» [80, с. 124]. *Differance*, таким чином, «утворює і розносить значення» [55, с. 78], чим нагадує механізм дії мови, доходить висновку Д. Гаспарян. Розрізнення виробляє відмінності, репрезентує і структурує їх, стає джерелом, самим «принципом розрізнення, який неминуче передує і опосередковує будь-який початок» [55, с. 78], залишає відкритою можливість варіантів розвитку. Ставлення до значення як до «розрізнення зволікання» показує можливість його руху, тільки якщо «кожен елемент, іменований “присутнім”, що виявляється на сцені присутності, співвідноситься з чимось іншим, ніж він сам, зберігаючи в собі відбиток елемента минулого і вже поступаючись спустошувальному впливу, відбитку свого ставлення до елемента майбутнього» [77, с. 183]. Розрізнення розглядається як «рух, згідно з яким мова або будь-який код, будь-яка система

відсилань взагалі конститується «історично» як тканина відмінностей» [77, с. 182]. У цьому напрямку розмірковує Н. Луман, розглядаючи операції розрізнення не як факти відмінності, а як самостановлення соціальності через розрізнення. Пропозиція Н. Лумана сприймати соціальні форми в дискурсі розрізнення «не як красиві фігури, а як порубіжні лінії, як маркування деякої диференції, яка примушує до того, щоб чітко уявляти собі, яка сторона отримує позначення» [196, с. 64], підкреслює системоутворюючу роль комунікації у суспільстві.

Ж. Дерида знаходить перетин значення *différance* з онтико-онтологічним розрізненням М. Гайдегера [80, с. 125]. До того ж *différance* полемізує з «різницею сил у Ф. Ніцше, принципом семіологічного розходження Ф. де Сосюра, розрізненням як можливістю руху нейронів та ефектом запізнення, що описаний З. Фройдом, відмінністю як невідбутністю сліду Іншого у Е. Левінаса» [80, с. 125]. *Différance* виступає топосом розрізень. Це конструкт, який виробляє смисли через взаємодію відмінностей всередині соціальної системи. Ж. Дерида виступає проти бінарних категорій класичної філософії. Але ж ми у своєму дослідженні не відкидаємо процедури аналізу класичних опозицій (означуване / означуюче, священне / профанне, включення / виключення та ін.), які у дихотомічній грі висвітлюють важливі смислові контексти предмета дисертаційного аналізу. Сьогодні актуалізується спосіб філософування, що не випускає з уваги тему єдності, але концентрується на темі відмінностей, розрізнення. Не слід допускати зведення одного явища або стану до іншого, зрівнювання чи згладжування відтінків їх відмінностей.

Навіть після зустрічі й упізнавання іншої культури люди тлумачать її феномени і події, виходячи з картини світу своєї культури. У процесі розрізнення, «відрізнення свого від не-свого, незліченна кількість можливостей відкидається і залишається в просторі нездійсненого» [84, с. 32], зауважує О. Довгополова. При цьому існують ситуації, які настільки однозначні для нас, що нам не спадає на думку, що інший може сприймати їх

інакше, аніж ми. Проблема досвіду іншої культури полягає в тому, що може застосовуватися інший тип припущення, люди з різних культур мають інші знання, сформовані іншим життєвим досвідом. Це треба враховувати у міжкультурному спілкуванні. Повторний досвід «стверджує принцип єдності і готує простір для розрізнення» [9, с. 70]. На думку Ж. Дельоза, «розрізнення та повторення зайняли місце тотожності і протиріччя» [72, с. 9]. Він розробляє поняття розрізнення в собі і повторення для себе, що логічно й метафізично передує будь-якому поняттю ідентичності. Стендфордська Енциклопедія Філософії зазначає: «Об'єднуючи теми розрізнення, множинності, віртуальності та інтенсивності, в основі “розрізнення і повторення” ми знаходимо теорію ідей (діалектику), що не ґрунтується на жодній з основних моделей ідентичності (Платон), або регулятивній моделі єдності (Кант), а також не на діалектичній моделі протиріччя (Гегель), а швидше на проблемній і генетичній моделі розрізнення» [344].

У впровадженні топологічної методології виникає спокуса механічно визначити культуру через просторові категорії. Але ж послідовне розуміння культури як способу людського буття не дає топологічному виміру спроститися до відображення фізичного простору і наповнює цю філософську стратегію дослідження культури глибиною й масштабністю. Різні підходи інтерпретують культуру і суспільство з різних позицій, тому погодимося із українським філософом М. Бойченко, що аналізувати «культуру як таку» і «суспільство як таке» [27, с. 4] дуже складно, але «є також можливість спробувати виявити певні парадигми дослідження суспільства і культури, а на підставі певної парадигми як базового пізнавального підходу, який задає певну світоглядну та епістемологічну рамку, намагатися сполучати різноманітні пізнавальні підходи, які не мають таких світоглядних “амбіцій”» [27, с. 4]. Таким базовим пізнавальним підходом в дисертації виступає топологічний підхід.

Отже, аналіз показує, що трактування топології або звужує її зміст, або розмиває. У першому випадку йдеться про математичну топологію, або коли

топологію відносять тільки до філософії постмодернізму. Ототожнення з просторовою тематикою розмиває сутність цього наукового напрямку. Топологія синтезує прийоми топіки й логіки, виявляє структурні взаємозв'язки феноменів реального світу та їх відображення у свідомості. Топологія уводить нове просторове мислення, яке інтерпретує соціальну реальність з полями і субполями відносин (П. Бурдьє), а не фіксацією окремих об'єктів. Аналіз сучасних соціально-топологічних концепцій П. Бурдьє, Дж. Ло, Н. Шматко, С. Азаренка, А. Артеменка веде до визначення будь-яких соціальних структур як системи підмножин і їх взаємовідносин у соціальній множині. Топологія намагається подолати обмеженість лінійної процесуальності і впроваджує принципи просторовості, множинності, впорядкованості, сумісності, тілесності, контекстуальності, оперує топосами оточення, середовища, розрізнення. Соціальна топологія враховує ті теоретико-методологічні зміни, що відбуваються при переході від епістем модерну до постмодерну, постає актуальною, коли осмислюються характерні риси постмодерної раціональності, а коли йдеться про системну обмеженість цього способу мислення, пропонує варіанти виходу з протиріч постмодерного бачення світу. Дослідник А. Рубцов навіть уводить поняття «неокласичної (просторової, графічної) раціональності як одного з можливих напрямків виходу з постмодерну» [254, с. 34].

З концептом розрізнення пов'язано прагнення сучасної соціальної філософії осмислити зміст і сутність соціокультурних феноменів. У Ж. Дериди топосом розрізнення постає *differance*, що виробляє смисли через взаємодію відмінностей. Ж. Дерида проводить паралель між топосом і Платоновою хорою, яка витлумачується як асиметрична до усього, що вона містить, як порубіжжя, що належить одночасно до двох світів. Онтологізація порубіжжя постає засадничою ідеєю міжкультурних розвідок. У Ж. Дельоза розрізнення стає стверджувальною концепцією. Воно не доходить до опозиції й заперечення і веде до осмислення структурного різноманіття. Важливими принципами соціальної топології виступають зв'язок об'єкта з оточенням,

вплив середовища, створення ядра стійких відносин (Дж. Ло). Зсув в просторі відносин призводить до морфогенезу, в процесі якого утворюється нова соціальна форма.

Визначаючи статус топології в системі філософського знання, слід зазначити, що топоси застосовуються в логіці, риториці, лінгвістиці, стилістиці, але топологія не зводиться до жодної з цих галузей науки. Її поняття можна зустріти в названих вище наукових галузях, вони знаходяться в місці перетину кількох полів гуманітарного знання. Виведення топології за межі цих територій і надання їй окремого місця в науковому знанні веде до її розуміння як окремої філософської області дослідження і дає можливість розвитку її категоріального тезаурусу.

1.3. Зміст та механізм виявлення топосу у соціальній топології

Дослідження соціальної топології як методології філософського аналізу починається з розгляду базового поняття *топос*. Поширеність, навіть модність його вживання в самих різних контекстах, у наукових галузях і публіцистиці не сприяє встановленню чіткої семантизації, призводить до невизначеності і помилок у його використанні. Різноманіття інтерпретацій перетворює топос на теоретико-методологічний інструмент, філософський зміст якого потребує роз'яснення. До рухомості меж поняття призводить також сучасна тенденція до міждисциплінарних підходів та поєднання різних наукових парадигм. Незрозумілість супроводжує це поняття з самого початку використання, коли Протагор конструює аргументативні судження за допомогою топосів (риторичний контекст), Платон вживає його і у просторовому, і у риторичному аспектах, а Арістотель наділяє топоси різними значеннєвими конотаціями, застосовуючи його ресурси у своїх працях «Фізика», «Топіка», «Риторика». У «Фізиці» він характеризує *topos* як місце існування речей, що надає їм просторові координати. Починаючи з античності, *topos* (*topoi*) – топос означав «місце», «загальне місце», що відображало пряме географічне значення

простору (наприклад, селище, площа, околиця), а також у переносному сенсі – топ як «риторичне» або «діалектичне місце», «загальне місце» у певному тексті для знаходження аргументів стосовно теми. Тільки у процесі наукової динаміки з'явилася відмінність в їх розумінні, хоча багато дослідників ці поняття і досі вживають як взаємозамінні, не розділяючи їх значень. Зокрема, у класичній риториці і традиційній логіці це не спотворює сенс дослідження. У античній риториці топос був комунікативним інструментом формування промови, належав до сфери інвенції і сприяв розробці послідовності тез, необхідних для реалізації комунікативного задуму. Ця «ловча мережа», що «накинута на ідеї, які миготять у свідомості» [210, с. 28], як образно кажуть фахівці з риторики Н. Міхалкін та С. Антюшин, є «заздалегідь розробленою системою понять, яка пропонує способи мислити про будь-яку запропоновану тему» [210, с. 28]. Така конструкція включає топоси, які стають відправними орієнтирами і окреслюють дорожню карту для обговорення певної проблеми.

У трактаті «Топіка» Арістотель розкриває логічні та риторичні контексти топосу. Він узагальнює і класифікує топоси, підкреслюючи їх суспільне визнання та інструментальні можливості у конкретних проблемних ситуаціях. В. Москвін здійснив ретельний аналіз і виділив наступні значення Арістотелевого трактування топосу. Перше: правило, закон, аксіома. Тут його сенс перегукується з лат. *consensus omnium* – «пункт загальної згоди» [213, с. 102]. Наводиться відповідне визначення німецького вченого Х. Стеттера: «топос є місцем загальної довіри» [Цит. за 213, с. 103], місцем зустрічі і взаєморозуміння у дискурсі. Друге значення – «параметр аналізу, точка зору для виробництва аргументів» [213, с. 103]. Саме це значення, на думку В. Москвіна, первинне щодо усіх інших, про що свідчить етимологія терміна *топ*, яка співпадає з грецьк. *голос*, лат. *locus* – «місце (з якого дивляться на предмет), = на аналізовану проблему» [213, с. 103]. Третє значення цього терміна в античності – «довод, аргумент, софізм» [213, с. 106]. Четверте значення, виявлене у трактаті Арістотеля, – «прийом, фігура» [213, с. 107], виверт, знайдений за допомогою цієї техніки. На продовження цього

трактування у буденному мисленні поширена інтерпретація «загального місця» у значенні «заявлений вислів», тобто занадто звичайний, загальновідомий, банальний, споганений частим вживанням. У логіці він свідчить про те, що висловлювання не містить достатньої умови для істинності. Але, нагадуючи про конвенціональний характер топосу, навіть у такому аспекті – самоочевидного твердження – він є корисним. Він відповідає певним комунікативним реаліям, активно працює на досягнення згоди в комунікації, тому має цінність у феноменологічних розвідках.

У цьому ж напрямку формулює визначення топосів Х. Перельман: «вони є заголовками, під якими можуть бути класифіковані аргументи», і в цій якості вони є «сховищами аргументів» і «можуть служити фундаментом для цінностей та ієрархій» [Цит. за 31, с. 39]. Близьким до цього є розуміння топосу (точніше, топу) відомим лінгвістом О. Волковим, який розглядає його як загальновизнане відношення смислових категорій, «ідею, правило або відношення, які приймаються у аргументації і не потребують обговорення» [47, с. 46]. Топи, отже, є заготовками для доказів, «поширеними переконаннями», складає їх список О. Боровкова, «загальноприйнятими правилами, аксіомами, загальновизнаними результатами досвіду, догматичними положеннями, правилами моралі» [31, с. 39], аргументами здорового глузду, які пропонуються у події комунікації і структурують розрізнення смислів у неї. У цьому визначенні топи виступають і вихідними точками теми і пошуку вирішення проблеми, беруть участь в організації дискурсивного простору, отже, виконують важливу функцію, яку покладено на топоси. В організації дискурсу топи діють разом з тропами, фігурами мовлення, іншими риторичними засобами.

За систематизацією Г. Хазагєрова, топоси не просто відзеркалюють тематичний зміст тексту, але є способом «розгортання тієї чи іншої теми, включаючи і власне тематичне розгортання (топоси третього типу), і жанрово-композиційне розгортання (топоси четвертого типу), а також логіко-риторичне розгортання (топоси першого і другого типів)» [294, с. 24].

Типологізація топосів Г. Г. Хазагеровим показує широкий діапазон використання цього поняття.

В. Садикова надає топу більш загальний сенс і стверджує, що «топ співвідноситься з одиницею висловлювання як інваріантом, а не з пропозицією (як синтаксичної схемою), і являє собою більш універсальну категорію, ніж топос, що функціонує тільки в риториці і часто ототожнюється з “загальними місцями”» [261, с. 3]. Але вона помилково обмежує зміст «топосу», хоча її формула топів як «смыслових моделей» є дуже корисною для наукової перспективи саме як витлумачення топосів.

Львівські науковці Х. Макович, Л. Вербицька, Н. Капітан теж озвучують у своєму словнику риторичну і логічну конотацію топосів як моделей комунікації: це «аргумент, мотив чи тема, які повторюються в тій самій чи в різних промовах», «уміння поставити правильну низку запитань (від загальних до конкретних), створити своєрідну схему для змістовного й логічного розкриття якогось питання», а також «стандартні мовні ситуації, у яких потрібне знання конкретних мовних кліше, наприклад, ситуації знайомства, спілкування в магазині, на зборах тощо» [199, с. 129]. Ф. Штейнбук характеризує топос як «місце» «розгортання узагальнено-абстрактних сенсів» [314, с. 289]. Твердження дослідника А. Родіна про те, що «розширюючи сенс аристотелівського “топоса”, ми можемо вважати таким “місцем” будь-який елемент мови аж до окремого слова» [250], потребує обов’язкового уточнення. Ототожнення елементу мови з місцем можливо тоді, коли створюється прецедент загального середовища для розвитку комунікації, взаємозв’язку цього елементу з оточенням. Топос привертає нашу увагу до необхідності організовувати комунікативну подію, змістовно використовувати мовні засоби, спиратися на соціальний досвід і культурну пам’ять.

Ще з часів Арістотеля топоси класифікують як загальні і часткові, що інтерпретовано у низці сучасних досліджень, наприклад С. Тулміна, І. Нарського, О. Волкова та ін. і використовується як логічний та риторичний інструментарій. Загальні топоси визнаються усіма учасниками дискурсу, тому

складають фундамент переконливості аргументів при обговоренні проблем. Проте не можна назвати топосами будь-які думки, з якими погоджується і які вважає правильними ця комунікативна група. Необхідно, щоб вона приймала їх як ціннісно значимі, пріоритетні. Це означає, що топоси у комунікації є ціннісно орієнтованими, мають аксіологічні підстави.

Значення і рамки застосування топосів залежать від специфіки тієї галузі знання, в якій вони використовуються. Він може бути будівельним матеріалом для текстуального простору, рамкою певної мовної структури. Саме у створенні та аналізі художніх текстів відсутнє чітке розрізнення понять «топос», «мотив», «архетип». Е. Р. Курціус впроваджував «топос» у теоретико-літературному напрямку і «простежив долю деяких загальних місць в європейській літературі» [294, с. 9]. Він надавав топосам інтеркультурні сутнісні ознаки, що існують поза національними відмінностями, так само як і поза часовими та жанровими. Як зазначає відомий дослідник у галузі логіки й риторики Г. Хазагеров, в аналізі вже написаного тексту «топіка мимоволі зливається з тематикою. <...> У довгому ряді історико-літературних робіт топос абсолютно не відрізняється від мотиву, концепту, а часто й від образу, іноді навіть від позначення місця в буквальному сенсі слова за аналогією з хронотопом Бахтіна» [294, с. 9]. У сучасному літературознавстві він стає культурно забарвленим і перетворюється на «значиму семіотичну, культурно-типологічну одиницю, яка подається у тексті у вигляді художнього образу із просторовими характеристиками і несе стійкі смислові значення опозитивного типу» [37, с.104]. Київська філологія О. Палатовська розглядає топоси (топи) як «структурно-смислові моделі дискурсу», тобто «як структурно-смислові когнітивні моделі, на основі яких здійснюється процес породження того чи іншого дискурсу. Ці моделі мають складну ієрархічну організацію, тісно взаємодіють, схрещуються, поєднуються в одному контексті, цілеспрямовано “працюючи” над виконанням загального комунікативного завдання» [220, с. 108].

У культурологічному тезаурусі топоси тільки починають завойовувати своє місце і найчастіше вживаються у характеристиці постійних, таких, що повторюються і закріплюються у суспільній свідомості, культурних формул, вони беруть участь у формуванні категоріального простору культури. У цьому контексті топос використовують як «культурну константу, універсалію, що виконує в процесі культурної еволюції мнемонічну функцію» [37, с. 7], констатує А. Булгакова. Культурологи описують його як ландшафтне або штучне утворення, яке «з'являється у текстах культури як місце дії, що регулярно відтворюється, та має символічне значення; як культурно-типологічну одиницю» [Цит. за 37, с. 5]. Як дискурсивні двигуни, топоси опосередковують теми, форми і образи через культурні традиції. Вони виступають інструментами, які позначають місце дискурсу, початок виробництва культурного тексту. Так стає можливим дослідження культури, коли «звичайна людина стає оповідачем, коли вона визначає (загальне) місце дискурсу і (анонімний) простір його розгортання» [341, р. 10].

Вищенаведені визначення повертають нас до суттєвого аспекту проблеми, який артикульовано раніше, – до відокремлення поняття *топос* від поняття *топ*. Якщо топ має топічну, риторичну, логічну конотацію, топос використовується у філософії та соціології для аналізу структур соціального простору, у тому числі його фізичного та географічного планів. Наприклад, Д. Боклах вважає, що «топос – це географічна визначеність території простору міста» [28, с. 249]. Певна частина дослідників розглядає топос як місце фізичного або ментального простору, наприклад, Д. Анікін описує простір як сукупність окремих топосів, а «топос – це символічно значущий елемент історичної дійсності, що служить об'єктом соціально або політично обумовлених інтерпретацій» [4, с. 17]. Такі приклади є тільки першим, демонстративним кроком в усвідомленні методологічного змісту топосу.

Для чіткішого з'ясування змісту топосу скористаємося наробками сучасної соціології. Саме змістовний обмін соціально-філософської та соціологічної концептуалізацій топосу більшою мірою визначає його

актуальну і продуктивну для соціокультурних розвідок інтерпретацію. Хоча ще П. Бурдьє у XX ст. подавав соціологію як соціальну топологію, більшість соціологічних словників ігнорує поняття «топос». Зустрічається розуміння топосів як «локальних соціальних порядків» [313, с. 14], «специфічний ансамбль соціальних умов і конкретна локалізація агентів публічної політики» [313, с. 15] та «структурних одиниць публічної політики, що обумовлюють практики агентів, які входять до них» [313, с. 15] у визначенні Н. Шматко. Т. Макогон також визначає топоси як «структурні одиниці соціальної комунікації, що зумовлюють практики, які входять до складу місцевих громад» [200, с. 25]. Ці визначення підкреслюють активну позицію топосу, його приналежність до певного соціального простору, показують розведення понять «топ» і «топос». Український дослідник соціальної топології А. Артеменко, узагальнюючи сучасні розвідки, розуміє топоси як «соціально конструйовані одиниці соціального простору» [9, с. 231] і «локальні умови формування і розвитку соціальних практик, структур, типів самоідентифікації, а відтак і усвідомленого ставлення до оточення» [9, с. 232].

Математик О. Гротендік топос називає «сукупністю (категорією) жмутків над простором» та «арсеналом вимірювальних приладів» [67, с. 95]. Він практично ототожнює топос і топологічний простір у математичному контексті. Тут соціологічному терміну «топос» відповідає математична метафора «жмуток». Н. Шматко залучає його термін до топологічних характеристик: «Топос формується взаємною близькістю (подібністю) соціальних феноменів, що утворюють жмуток причинно-наслідкових рядів» [313, с. 16]. Математична інтерпретація топосу збагачує репертуар його значень, структура пучків, що складаються з об'єктів, їх взаємодій і перетворень, подає специфічний просторовий ракурс відносин між об'єктами і робить свій внесок у формування філософського концепту «топос».

Значний шар топологічної теорії надає інформатика. Нелінійні ландшафти електронної комунікації використовують топос для «позначення умов перетину інформаційних потоків і джерел», він був виведений «на рівень

технічної схеми, креслення, що пояснює роботу пристроїв, які забезпечують процес обміну інформації» [9, с. 212]. Цей зміст потім був перенесений на «загальні комунікаційні мережі, що технічно, інструментально структурують і перенацілюють інформаційні потоки, реструктурують соціальні спільноти, змінюють системи виробництва» [9, с. 212]. Так, детермінанти інформаційного суспільства, які означував у своїх працях М. Кастельс, не тільки впливають на уявлення певної соціальної конфігурації, але і створюють її, відображають динамізм комунікативного простору і рухливий характер та неоднорідність міжкультурної взаємодії. Разом з А. Артеменко ми вважаємо, що топос виявляє відношення не «субординації», а «співучасті» локальних соціокультурних спільнот «у загальних культурних і геополітичних процесах, які мають тотальний характер і структуру мережі інформаційних потоків» [9, с. 241].

Для виявлення того, як він працює у сучасній соціальній топології, ми будемо повертатися до аналізу простору і просторовості, але вже у цілеспрямованому бажанні визначити його можливості як методологічного інструменту у дослідженні соціальних явищ і процесів. У IV книзі «Фізики», де *topos* характеризується як місце існування речей, Арістотель зазначає складність визначення місця, «так як воно не уявляється однаковим, якщо розглядати його, виходячи з усього, що йому притаманне» [8, с. 123]. «Силу» місця він бачить в тому, що воно надає речам просторові координати існування, є первинною характеристикою речі. Він розрізняє місце і тіло, інакше, «в одному і тому ж [місці] виявилися б два тіла» [8, с. 125]. Зіставляючи топос і тіло в онтології Арістотеля, український дослідник А. Артеменко доходить висновку, що можна позначити топос через поняття порожнечі, «тобто топос може існувати без прив'язки до тіла, але така прив'язка суттєво змінює властивості тіла» [9, с. 82]. Далі він підкріплює цю ідею твердженням Арістотеля про те, що «місце не зникає, коли гинуть речі, які його займають» [8, с. 124], але зміна місця веде до змінювання речі. Тому «“що” і “в чому” – різні речі» [8, с. 129]. Місце визначається «через взаємне

відношення об'єкта, що аналізується, до його оточення» [9, с. 83]. Так, наслідуючи логіку дослідження античного розуміння топосу А. Артеменком виокремлено важливий топологічний аспект: будь-яке соціальне явище залежить від топосу (місця розташування), зміна оточення змінює його властивості, тобто «встановлена відповідність речі та топосу є виявленням природи аналізованого предмета» [9, с. 83].

Ще один важливий топологічний аспект, який винесено з дослідження проблеми простору в античності А. Артеменком, – топос розпізнається як межа [9, с. 83]. Твердження Арістотеля про те, що «місце визначається через межування окремих предметів, або більше – це і є саме межування, що встановлюється співпричетністю речі й оточення» [9, с. 83], доречно зіставити з міркуваннями Платона, який у «Тімеї» ототожнював поняття «місце» і «простір». Усвідомлюючи, що ми знаходимося в «полоні інтерпретаційних мереж» [79, с. 143], як зазначав Ж. Деріда, скористаємося його інтерпретацією і продовжимо аналіз топосу як межі, запропонований давньогрецькою філософією. У Платона є дві дефініції для позначення місця: *топос* і *хора*. В обох укладається топологічний сенс, який необхідно вловити, пропонуючи сучасний контекст розуміння топосу. Хора позначає «особливе місце, проміжок, який зберігає асиметричне відношення з усім, що в ній» [79, с. 182], так званий третій рід між чуттєвим і розумоосяжним світами, як характеризує її Ж. Деріда [79, с. 138]. Платонова хора – це порубіжжя, але не стіна між двома світами (чуттєвим і надчуттєвим), а фіксація приналежності одразу до двох світів, місце не тільки розмежування, а й сполучення двох світів. Вона надає можливість народження певної буттєвої організації і позначає відправний момент подорожі в інший світ. Вона – по обидві сторони протилежності, однак, «залишаючи місце опозиції, сама вона може не підкорятися ніякому поваленню» [79, с. 142].

Топологічна стратегія у «Тімеї» втілена у постаті Сократа, який відкидає символічну просторову закріпленість і ілюзію сталого володіння, а стає місцем запитування. Він допомагає народженню істини з позиції «між», у зіткненні

думок і смислів. Як зауважив Ж. Дерида, «Сократ – це не хора, але він на неї дуже схожий, якби вона могла бути кимось або чимось» [79, с. 164]. Стратегія Сократа «відбувається, виходячи з деякого не-місця, і це робить її такою, що трохи спантеличує, якщо не приводить в сум'яття» [79, с. 161]. Він відносить себе до поетів і софістів, що «звикли мандрувати з міста в місто і ніде не заводять власного дому» [229, с. 20]. Здійснюючи обманний хід, він поміщає себе до лав тих, «хто прикидається». Відсутність власного місця у мандрівників-софістів витлумачується через інтерпретацію жителів поліса, місцеположення яких, таким чином, «на боці істинного логосу, філософії та політики». Сократ звертається до них щоб «сказати, що у мене немає місця. Тільки ви маєте місце і можете дійсно стверджувати одночасно місце і не-місце, ось чому я передаю вам слово» [79, с. 161]. Умовність такого вилучення Ж. Дерида пояснює «грою на приналежності до власного місця» [79, с. 162], яке гарантує істинність логосу спільноти, яка на цій території проживає. Топос не є абстракцією мисленнєвого простору, «місце зайняте чимось... місцем проживання, зазначеним місцезнаходженням, рангом, посадою, позицією» [79, с. 161], а «призначення місця» топосу підпорядковується критерію «приналежності геноса власному місцю» [79, с. 161]. Тобто топоси прив'язані до картини світу культурної спільноти. За Платоном, топос визначав землі за межами полісу, що належали громадянам міста (арістос). Громадяни полісу ідентифікувалися як власники землі з зовнішньої позиції. Саме наявність територіального розмежування визначала полісну спільність громадян. Отже, сенс концентрується «не в центрі, а на межах речі, де здійснюється зустріч з іншим» [31, с. 39], тому рамка, межа місця в осмисленні топосу робить його базовим поняттям топологічної методології. Межі не є самодостатніми, а відкривають свій зміст у дотику до іншого простору, як «перехід з одного простору в інший, тому їх структура пов'язана зі “ставленням” до іншого простору», підкреслює О. Боровкова [31, с. 39]. А. Родін також підсумовує, що «будь-який топос визначається тільки стосовно інших топосів» [250, с. 20]. Топос визначається у відношеннях з іншими топосами – це засаднича позиція

в розробці і застосуванні топологічної методології, яка визнається практично усіма дослідниками топології.

Свій сенс межа знаходить у події поділу і з'єднання, зіткненні домашнього й чужого, їх взаємопереході. Г. В. Ф. Гегель розглядав межу як простір особливого роду, місце, «яке містить в собі ідеально моменти *чогось* та *іншого*, у той же час вони, як моменти, що розрізнені, покладені у сферу наявного буття як реально, якісно розрізнені» [57, с. 188, *курсив* – М. К.]. А. Родін підкреслює, що топос завжди є межею об'єкта, «не тим, що відмежовано» [250, с. 20], а рамкою речі. Він ілюструє тезу про топос як межу на прикладі міста: «Місто – це не те, що оточене міською стіною, оскільки всі міські споруди можуть бути знищені і на їх місці побудовані нові, але, передусім, саме міська стіна, або, ще точніше, та лінія, по якій проходить стіна, оскільки усіяка стіна теж може бути зруйнована та перебудована. І ця лінія визначається не метрично, оскільки міста можуть розширюватися і звужуватися, а топологічно (у математичному сенсі слова): тільки якщо два міста розширюються до такої міри, що зіллються в одне, або якщо одне місто розпадеться на кілька частин, вихідні топоси втратять свою тотожність [250, с. 20]. Висновок А. Родіна про те, що «середовище речей є їх взаємною історичною і географічною визначеністю, а подія – їх історичною і географічною невизначеністю» [250, с. 20] дає розуміння значущості фонових умов для реалізації комунікації. За умови топологічної визначеності комунікативного середовища формується процедура з'ясування того, чи може відбутися комунікативна подія, яка несе в собі просторово-часовий симптом невизначеності.

К. Дарем, Дж. Ло, С. Азаренко, А. Артеменко, О. Боровкова, Г. Хазагеров відзначають рухливість межі, що запобігає дезорганізації топологічної моделі, застиганню топосу, оновлює бачення речей. Як зазначає К. Дарем, наповнення об'єкта новими властивостями у формі інтерпретації відкриває «нові можливості без пошкодження старих, розглядає старі відповіді з нових точок зору, і дозволяє надати старим відповідям новий ракурс» [351,

р. 30]. Інтерпретація, не руйнуючи смислове ядро досліджуваного феномена, доповнює знання про нього, пропонуючи нові факти. Якщо ж нова інтерпретація руйнує рамки сенсу, можливо, варто відмовитися від старої точки зору. Отже, топос завжди привертає увагу науковця, змушує коригувати дослідницький простір.

Як окремість, топос артикулює дійсність, «якої набуває річ. Місце, визначене як межування, надає змогу бути речі єдиній у дійсності» [9, с. 84], продовжує А. Артеменко, інтерпретуючи Арістотеля, виокремлювати правила дії топоса. Відношення можливості й дійсності – третій важливий аспект, який розглядається у «Фізиці» Арістотеля: «Одні предмети займають місце у можливості, інші ж у дійсності» [8, с. 133]. Об'єкт як «частина загальних перетворень» [9, с. 84] має свою перспективу. Його «переміщення, зміна оточення, вияв своїх властивостей у різних оточеннях» [9, с. 84] характеризується як можливість, водночас топос – це дійсність речі, він подається як «місце з'єднання, що, з одного боку, виокремлює річ, а з іншого – влітає її в систему загального розташування предметів і явищ. Це межа загального і окремого, де кожне з них набуває своєї повноцінності» [9, с. 84]. Таким чином, підсумовує А. Артеменко, топос виокремлює річ у дійсності і подає її як місце у можливості, «влітає її в систему загального розташування предметів і явищ. Це межа загального й окремого, де кожне з них набуває своєї повноцінності» [9, с. 84]. А. Худенко в яскравій праці «Архітектоніка ідентичності» підкреслює процесуальний характер топосу: «топос є диференціалом перебування на шляху (пошуком місця) і вказує напрямок руху (перебіг, яким щось визнається на своєму місці)» [302, с. 193].

Отже, топоси використовуються у когнітивному аспекті як комунікативні категорії, смислові дискурсивні моделі і параметри розподілу соціальних позицій. Вони є підґрунтям системного бачення міжкультурних феноменів та їх комбінацій, важливими складовими у побудові змістовного каркасу їх дослідження. Вони організовують простір знання, віддзеркалюючи формально-логічні зв'язки між різними явищами. О. Боровкова зазначає, що

при цьому топи забезпечують «утримання» сенсу, його фіксацію, вони містять «частину сенсу», а «топос передбачає можливості розширення сенсу, що веде до усунення наддетермінізму традиції» [31, с. 40].

Сьогодні вектор семантики топосу стає людиновимірним, просторовість, оточення людини розуміються як чинники її існування. А. Артеменко показує трансформацію аристотелевого топосу як «зовнішньої межі об'єкта» [9, с. 86] у місце, як його тлумачить М. Гайдегер, – «це останній обрис людини, мембрана її існування, яка унаочнює існування через доторк до світу. Топос надає змогу співприсутності, одночасності, просторово-часового схоплення буття речі і людини» [9, с. 86]. М. Гайдегер у специфічній мовній топології подає світ у просторовій перспективі, представлений топосом *Dasein*. Світ і мова не просто існують у «доторку», а взаємодіють, вкорінюються один в одному, демонструючи людиновимірний простір.

На завершення обговорення змісту топосу доречно проаналізувати механізм виділення топосу. Він дозволяє у теоретичній площині зрозуміти інструментарій топологічної методології, а у практичній площині чіткіше уявити підстави для міжкультурної комунікації. Процедура виявлення топосу певною мірою подана О. Боровковою і складається з іменування, організації діалогу і пошуку перетину смислів [31, с. 40]. Топи як прояви топосу вживаються на етапі його «збирання», як формулює О. Боровкова. «Вони можуть виступати як підручні для дослідження – виявлення топосу. Топ, в його словесному вираженні, може містити частину сенсу, більш-менш зрозумілого в повсякденному вживанні, але для того, щоб річ або явище були виявлені повністю, необхідно виявити топос. З іншого боку, топос як результат може використовуватися як топ» [31, с. 40]. Отже, сучасна інтерпретація взаємин топосу і топу – це відношення загального і окремого. Механізм виявлення топосу, що запропонований О. Боровковою, постав засадничим у розумінні цих взаємин. Він полягає в тому, що *топ* розуміється як готовий, заздалегідь існуючий спосіб аргументації і засіб дослідження, «його тільки слід знайти або “підібрати” і застосувати» [31, с. 39] у проблемному полі, а

«знаходження топосу – це і є саме дослідження, що передбачає спочатку отримання результату у вигляді виявлення місця зосередження смислів, смислового концентрату (топосу) або простору топосу» [31, с. 39]. Як відправний пункт для подальшого міркування про об'єкт топос спочатку повинен бути розпізнаний, перевірений і визнаний релевантним. «Нас цікавить сама річ або явище, їх зміст, можливості їх розташування серед інших речей і явищ, прояви всіх їх “сторін”» [31, с. 40]. Тому встановлення місця формування та обміну смислами пов'язано з встановленням достовірності топосу, підтвердженням його доцільності у певному смисловому просторі. Ця дослідницька процедура потребує звернення до неklasичних трактувань істини. Маємо на увазі конвенціональну концепцію істини. Тут можна навести приклад висловлювання А. Пуанкаре про геометричні аксіоми, які «суть конвенції, наш вибір здійснюється з усіх можливих угод... Так що ж слід відповісти на питання про істинність евклідової геометрії? Питання позбавлене сенсу <...> Одна геометрія не може бути більш істинною, ніж інша; зручнішою – так, може» [Цит. за 244, с. 260]. Конвенціональні угоди беруть участь у науковому пошуку, вони забезпечують функціонування науки.

Виділення топосу починається з номінації, з «поля первісних розрізень» [289, с. 66], за висловом М. Фуко. У «Археології знання» він пропонує в дистанціях, межах і граничних процедурах первинної диференціації певного дискурсу «окреслити сферу свого застосування, визначити те, про що вона (мова – М. К.) має говорити, надати цьому статус об'єкта – а отже, й примусити його з'явитися, зробити так, щоб його можна було назвати й описати» [289, с. 66]. По-перше, О. Боровкова виокремлює *початкове іменування*, що пояснюється у логіці як «називання речі у вигляді багатослівних виразів, пов'язаних в нерозривній єдності логіко-змістовних елементів» [31, с. 40]. У такій формі «інтуїтивно схопленої цілісності», тобто екзистенціалів, за О. Боровковою, подається іменування в працях І. Канта, Г. В. Ф. Гегеля, М. Гайдегера («річ-сама-по-собі», «буття-для-іншого», «буття-у-світі») [31, с. 40]. Якщо екзистенціал задовольняє розумінню

ситуації, висвітлює її, на цьому етапі процес іменування може зупинитися. Але частіше необхідно дати чітке визначення феномена. Так екзистенціал перетворюється на авторське визначення, саме іменування. О. Лосєв називав ім'я речі «знаряддям смислового спілкування з нею» [189, с. 184], «знаряддям відмінності і – відрізнєння речі від всього оточуючого її фону» [189, с. 185]. Назвати річ – це, перш за все, виявити її відмінність «від усього іншого, провести різку межу між нею і всім оточуючим» [189, с. 185]. Ім'я – це топологічна рамка речі, «межа, форма, границя», «своєрідність, самостійна якість», «смысл, тобто універсальне призначення і мета» та «її реальна значимість, те, чим вона відрізняється», за О. Лосєвим [189, с. 185]. В ці топологічні межі поміщаються будь-які якості речі. «Іменування – це не створення, а відкриття, так як те, що називається, вже займає своє місце в бутті» [31, с. 40–41]. Найменування речі (називання культурно чужого явища) становить істотну сторону культурного контакту. Вона тотожна включенню культурного чужого в «наш» світ, кодування «нашим» культурним кодом і визначення його місця в нашій картині світу.

Отже, топос речі як місце зосередження її смислів визначається ім'ям, «вирастає» з нього [31, с. 41]. Наступним кроком є вкладання у місце змістовної інформації, що відбувається в режимі діалогових практик. Діалог супроводжує весь шлях формування і використання топосу. Він виникає, коли автор певної позиції зустрічається з іншими позиціями, суттєво важливим для діалогу є «проведення теми багатьма і різними голосами», за висловом М. Бахтіна [17, с. 185]. О. Боровкова висловлює не нову, але справедливую думку про те, що дослідник має толерантно ставитися до різних суджень з даної проблеми, збирати наявні ідеї, приймати відмінності і суперечності цих ідей, «взаємну присутність безлічі думок, поглядів, результатів дослідження, пов'язаних з проблемою» [31, с. 42]. М. Бахтін підкреслює смисл діалогічних відношень – виникає «смысловая конвергенция (хоча б часткова спільність теми, точки зору)» [17, с. 304]. У процесі дослідження також відбувається внутрішній діалог автора з самим собою: підбираються аргументи,

аналізуються (приймаються або відхиляються) очевидні і ймовірні докази [31, с. 42]. А. Худенко зауважує, що у діалозі важлива «не нейтралізація і редукування відмінностей, але їх акцентування, не зняття нерівного, але взаємодоповнюваність наявного: така доповнюваність, що завершує, але тримається відмінностей і їх містить. Фактично артикуляція відмінності змушує підпорядкувати дотримання того режиму, який вимагає продовження» [302, с. 48–49] і окреслює можливості. Так ми виходимо на етап «перехрещення» [31, с. 43] смислових просторів. Окремою проблемою є знаходження і порівняння іншого, але такого, що межує з цією річчю, встановлення їх розрізнення та спільних меж. Умова порівнянності є обов'язковою, аналіз здійснюється шляхом протиставлення феноменів одного роду, що мають «загальне власне ім'я і загальне родове ім'я» [31, с. 43]. Цікавою ілюстрацією, яку наводить О. Боровкова, виступає міркування М. Мамардашвілі про невірне складання цілого: «Як показує Платон, і як говорив до нього Парменід, можна і неправильно з'єднувати. Я можу з'єднати стіну будинку, скажімо, з дупою коня, що проходить повз будинок. А потім цю сполуку – ускладнити і замість стін будинку <...> можна взяти всю сукупність явищ, обставин, що відносяться до даного предмету» [201, с. 57].

Отже, підсумуємо результати наукової розвідки механізму визначення топосу. Він ґрунтується на розпізнаванні ознак подібності та відмінності. Номінація показує схожість речі з іншими, що полягає в її існуванні і необхідності мати ім'я. Організація діалогу виявляє схожість і відмінність об'єктів, зіставляючи думки, ідеї, результати інших досліджень. На етапі пошуку перетину смислів цей процес набуває методологічного значення, стає дієвим інструментом соціальної топології у розумінні та конструюванні смислів.

Аналіз наукової літератури показує складнощі і різнобій у методологічному застосуванні топосів до вивчення міжкультурної комунікації, що обумовлено двома головними причинами: невизначеністю терміна *топос* і уподібненням топології з суміжними аргументативними

стратегіями. На підставі семантичного та компаративного аналізу було диференційовано і відокремлено поняття *топоса* від поняття *топ*, що використовується у конкретних проблемних ситуаціях і розуміється як «параметр для виробництва аргументів» (В. Москвін). Топос є універсальним філософським поняттям і формою побудови аргументації. У соціальній філософії він має аналітичний потенціал у виявленні типу соціального ландшафту та рухливості семантичного поля комунікації, осмисленні міжкультурних конфігурацій. Як поняття соціальної топології, він позначає множинний соціальний об'єкт та його межі, структурує і узагальнює значення соціальних локальних просторів, що взаємодіють і перетинаються. Топоси відображають узагальнені уявлення про світ культурної спільноти і пропонують місце, з якого можна зрозуміти культурну цілісність і культурні відмінності.

Висновки до першого розділу

Спатіальна організація виступає нагальним засобом конструювання і осмислення культурних моделей. У дисертації розглядається соціальний вимір простору як освоєного людиною, як просторові форми у їх соціальному контексті і співвіднесеності з відповідними фізичними просторами. Соціальний простір є результатом соціальних взаємодій, його внутрішня єдність осмислюється у топології його меж. Дослідження показало, що у соціальній філософії ХХ ст. артикулюється проблема соціального простору, але відсутня гострота проблематизації. Тільки з кінця ХХ ст. філософська рефлексія просторових параметрів соціального буття набуває актуальності. Просторовість, яка розкриває соціальні контексти освоєного людиною простору, стає затребуваною концепцією сучасних соціально-філософських досліджень.

Виникненню топологічної методології передують топічна техніка мислення, яка постає специфічною формою просторової організації

мисленнєвих процесів і логічної структуризації комунікації. Вона є способом проблемно-орієнтованого мислення (Т. Вівер) за допомогою топів. Усталені топи враховуються, коли здійснюється процедура виявлення топосів. Топографія як «місцеопис» дає змогу здійснювати науковий пошук на перетині меж об'єкта дослідження, тут зосереджуються його смисли. Вона показує об'єкт з різних позицій, ракурсів, розкриває важливі, змістовні грані, тому вважається змістовною частиною топологічної методології.

У розділі висвітлюються методологічні перспективи топології у системі філософського знання. Соціальна топологія артикулює новий статус соціокультурної реальності як взаємодії мереж і потоків. На цій підставі створено теоретико-методологічні можливості для побудови загальної теорії організації міжкультурного комунікативного простору, вирішення теоретичних та практичних завдань міжкультурної взаємодії. Топос визначено як полісемантичне поняття соціальної топології, що позначає множинний соціальний об'єкт та його межі, структурує і узагальнює значення різних смислових просторів, що взаємодіють і перетинаються. З часів Стародавньої Греції топоси становили «сітку понять» в інвенції – першій частини риторичного канону. Як стійкі аргументативні моделі, вони зберігають і передають традицію самого процесу створення кожної конкретної мисленнєвої події або комунікативного акту. У процедурі осмислення і розрізнення значень соціальних феноменів топос надає параметри систематизації множинного соціального світу.

У науковому дослідженні розвиваються ґрунтовні положення соціальної топології, що запропоновані Дж. Ло, В. Вахштайном, А. Артеменком про детермінацію соціальних феноменів топологічними відношеннями: відзначено вплив місця розташування і оточення на властивості предмета; підтверджено, що зміст топосу розкривається на межі взаємодіючих об'єктів; наголошено на важливості висновку про топологічне визначення дійсності і можливості соціальних феноменів у загальному соціальному просторі.

Дисертаційна робота спирається на топологічний концепт розрізнення. Топос розрізнення висвітлює смисли, що виробляються через взаємовідношення культурних відмінностей всередині суспільства і між соціокультурними системами. Якщо західна філософська традиція ставила на перше місце поняття єдності, тотожності, цілісності, підпорядковуючи їм поняття різноманітного, відмінного, множинного, то концепт розрізнення передбачає розбіжність і децентралізацію та відкриває можливість переформатування епістемологічної спрямованості. Топологічний сенс *différance* розкривається у механізмі диференціації та з'єднання різних просторів, що відповідає сучасному контексту топологічності культурних світів. Звернення до концептуальної і герменевтичної системи текстів постмодерну налаштовує дослідження на конвенціональну специфіку аналізу феноменів міжкультурної комунікації, на врахування значення інтерпретативного місця дослідника.

Універсальні за формою топологічні прийоми аналізу соціальних явищ наповнюються новим змістом відповідно до специфіки соціального простору і змін соціокультурних умов. На матеріалі праць О. Лосева, М. Мамардашвілі, А. Родіна, О. Боровкової проаналізовано етапи топологічної методології: визначення позиції (іменування), впровадження діалогового формату і формування загального дискурсу з певної тематики. Обов'язковими процедурними елементами виявлення топосу позначено характеристики подібності та відмінності, які встановлюються завдяки концептуалізації розрізнення. У результаті розрізнення породжує вибір оптимального здійснення, артикулює особливості існування різноманітності культурних форм.

У тексті 1 розділу використовувалися наступні публікації автора.

1. Колінько М. В. Очасовлення культурного простору : монографія / за ред. Є. О. Лебеда. Суми : Сумський держ. ун-т, 2017. С. 39–49.

2. Колінько М. В. Топос як поняття соціальної топології. *Мультиверсум. Філософський альманах* / гол. ред. В. В. Лях. 2018. Вип. 3–4 (165–166). 2018. С. 32–44.

3. Колінько М. В. Топоси і особливості ситуаційної комунікації. *Вісник Донецького національного університету. Серія Б : Гуманітарні науки*. 2014. № 1–2. С. 447–455.

4. Колінько М. В. Феноменологічний підхід до дослідження історичної пам'яті. *Київські філософські студії – 2018* : матеріали наук. конференції (Київ, 17–18 травня 2018 р.). Київ : Київський університет імені Бориса Грінченка, 2018. С. 69–72.

РОЗДІЛ 2. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ АНАЛІЗУ ПОНЯТТЯ «МІЖКУЛЬТУРНА КОМУНІКАЦІЯ»

У 2 розділі систематизовано літературу філософського і міждисциплінарного характеру з метою визначення основних теоретико-методологічних підходів, понять і структурних елементів міжкультурної комунікації. Розкрито специфіку дослідження міжкультурної комунікації методологічним інструментарієм соціальної топології, що потребує визначення її сутнісних рис і механізмів дії. Простежено динаміку розвитку філософських уявлень про міжкультурну комунікацію, прокоментовано потенціал наявних методологічних підходів до аналізу зазначеної проблеми і з'ясовано топологічний зміст базових понять соціально-філософського дослідження міжкультурного простору.

2.1. Теоретичні та методологічні підвалини соціально-філософського аналізу культури

Аналізу теоретичних, методологічних та світоглядних проблем культури присвячено праці багатьох вітчизняних і зарубіжних науковців. Основою методологічної стратегії даного наукового дослідження є концепція культури як специфічного буттєвого виміру життєдіяльності людини. Ця позиція аргументована у наукових статтях автора дисертації [134; 140; 163] і відображає здобутки та напрацювання науковців Інституту філософії НАН України імені Г. С. Сковороди Є. Бистрицького, І. Бойченка, В. Горського, А. Єрмоленка, С. Кримського, В. Ляха, М. Поповича, С. Пролєєва, Л. Ситніченко, Н. Хамітова та ін. Видатний український філософ М. Попович у фундаментальній праці «Нарис історії культури України» визначав культуру «як комплекс характерних матеріальних, духовних, інтелектуальних і емоційних рис суспільства, що включає в себе не лише різні мистецтва, а й

спосіб життя, основні правила людського буття, системи цінностей, традицій і вірувань» [235, с. 3].

Унаслідок онтологічного повороту у філософії ХХ ст. «культурно-історичний процес постає вже не як монолітно-єдина лінія неухильного сходження, а як поліцентричне і багатолінійне утворення, як сукупність співіснуючих і наступних одна щодо одної культур монадної природи. Культура розглядається не лише як певний спосіб і взірць життя, а передусім як особлива реальність, буттєвий вимір унікальності існування різномасштабних індивідів історії – осіб, племен, спільнот, націй, цивілізацій, суспільств тощо» [176, с. 313]. Зміна парадигми від «культури» до «культур» почалася у культурологічному знанні пізнього Просвітництва. Множинне число поняття «культура» вказувало на кризу універсалізму, визнання унікальності і своєрідності різних культур, їх права на існування, незалежно від загальних критеріїв цивілізованості.

Соціально-філософська методологія дослідження культури спирається на певні лінгвістичні процедури, які стосуються історичної семантики. Оскільки ми маємо справу з культурою і міжкультурною комунікацією, варто прояснити, яким чином цей предмет з'являвся в історії понять. Поняття *культура* латинського походження, її «історично вихідне значення – обробіток і догляд за землею», як вказується у Філософському енциклопедичному словнику [176, с. 313]. Філософський тип слововживання *культури* формувався у контексті базових опозиційних їй понять для акцентуації сенсу. Вихідне онтологічне протиставлення культури та природи запропоновано Арістотелем ще до виникнення самого терміна *культура*. Він поділяв усі речі на ті, що виникають природним чином, і ті, що з'являються шляхом *техне*. Культура (техне) потрібна там, де річ сама собою не виникає: *techne* «завершує те, що природа не в змозі виробити» [8, с. 98].

Для того, аби щось виростити, потрібна культура. Аналогічно потрібна культура душі, оскільки душа природним чином не зможе розвинути. Такий сенс є засадничим у розгляді технік міжкультурної комунікації. У такому

гуманітарному контексті це поняття застосував Цицерон, коли витлумачив культуру насамперед як культуру духу, тобто філософію. Цей спосіб слововживання поняття *культура* в європейській традиції стає домінуючим до XVIII ст.

У модерний час протиставлення природи і культури актуалізується та подається як природний стан (стан існування за межами людської спільноти) і культурний (бажаний) стан. І. Г. Гердер уперше починає використовувати поняття *культура* у множині, розмірковуючи про європейську, азійську та інші культури у праці «Ідеї до філософії історії людства» [58]. Саме період модерну стає зламним у розумінні культури: відбувається відмова від трактування культури як чогось нормативного (наприклад, у Відродженні стосовно людини, що дотримується античних взірців або хоча б залучена до них). Саме гердерівське розуміння просвітньої сутності культури передувало лотманівському тлумаченню її як негенетичного способу передавання інформації, взірців, заборон.

Філософські тексти аналізують також співвідношення культури і цивілізації. Сенс цього співвідношення закладений у розумінні культури як якісного показника суспільного розвитку, внутрішньої моральності, духовності суспільства, тоді як цивілізація найчастіше визначається як певний рівень культурного розвитку, що характеризується виникненням держави, технічного розвитку, системи комунікації. Але це протиставлення має швидше критичний, риторичний сенс, аніж аналітичний. Доречніше розглядати цивілізацію як певний спосіб культурного буття людства.

У сучасному науковому дискурсі є велика кількість дефініцій культури. На початку 50-х років XX ст. нараховувалося понад 160 визначень, які упорядковувалися відповідно до різних типологій – описові, історичні, структурні, генетичні, нормативні, психологічні. Певні розуміння культури були визначальними на відповідному історичному етапі. Так, у домодерний період переважало телеологічно-нормативне розуміння культури як оброблення душі у певному напрямі. Однак таке тлумачення культури не сприяло її проблематизації, не порушувало питання про те, що існують різні

культури, а показувало напрям можливого розвитку. Зрозуміло, що виходячи з такої парадигми, поняття «міжкультурної комунікації» не існувало і не досліджувалося. Таке розуміння культури було сприйнято у добу Відродження і Нового часу, коли стався ренесанс античної культури, до зразків якої слід було прагнути. Глибокі трансформації у проблематизації культури починають відбуватися у добу Просвітництва, для якої характерним є розуміння культури як раціоналізації людського буття.

На межі XVIII–XIX ст. виникає історичне розуміння культури – з'являється уявлення про множинність культур як географічну, так і історичну, тобто не нормативну, а відносну, яка змінюється у часі й залежить від антропологічних чинників. Саме у цей період і виникає, хоча й не артикулюється як наукова проблема тема міжкультурної комунікації. Для її дослідження особливий інтерес становлять ідеї XIX – початку XX ст., коли розглядаються поняття історичності культурного розвитку, ідентичності, різноманітності культур та їхніх зв'язків.

Теперішній етап культурологічних досліджень характеризується антропологічним виміром і впливом сцієнтистських науково-дисциплінарних підходів. Людина стає ланкою зв'язку культури і суспільства, комунікації і соціуму. Завдяки такому підходу у фокус дослідження потрапляє не культура, комунікація чи людина окремо, а їхній соціальний взаємозв'язок, виявлення одного через інше. Як ніколи стає актуальним розгляд екзистенційно-антропологічних підвалин культури, які визначають «її як процес та результат об'єктивації особистісної основи людини задля досягнення внутрішньо-духовної комунікації. Культура постає як символічно-комунікативне оформлення особистості у стихії часу» [176, с. 314]. Цінність такого підходу полягає в тому, що інтерпретація міжкультурних відносин розглядається не лише з точки зору їхньої структури, загальних закономірностей і форм, але й у дослідженні комунікативного буття людини як виміру її культурного буття.

Логіка дослідження вимагає використання аксіологічної характеристики культури як механізму виробництва та відтворення культурних цінностей, що відображено у наших статтях [128; 150]. Як зазначав

видатний український філософ М. Попович, для того, «щоб засвоїти і навчитися створювати певний комплекс явищ культури, треба мати не тільки систему умінь і навичок, а й систему цінностей» [236, с. 3]. Термін *цінності* уперше ужито лише у другій половині XIX ст. Г. Лотце, але по-справжньому це поняття актуалізується у неокантіанстві, особливо у Г. Ріккerta. У його філософії культури виділяється цінність, що має позачасову значимість (благо виявляє цінність), і суб'єкт, який оцінює. Цінності визначаються за значимістю, а культура є сукупністю цінностей, що визнаються та поділяються більшістю певної суспільно-історичної спільноти. Культура як спосіб життя груп людей втілюється у поведінці, віруваннях, цінностях та символах, які індивіди приймають, взагалі не думаючи про них, і які отримують шляхом спільної комунікації та наслідування поколінь. Культура є процесом творення людиною самої себе, а цінності координують загальні уявлення про людську сутність, ідеал, моральність. Цінності постають «організаційним ядром культури» [232, с. 86], що зазначає український філософ О. Поліщук. Специфічність культури як соціального феномену полягає в тому, що в її основу закладено загальний ціннісно-регулятивний момент, вона передбачає не тільки наявні цінності, але і актуалізує потенційні аксіологічні шари буття. Таким чином, культура розглядається як специфічний спосіб буття людей, відображений у матеріальних і духовних надбаннях суспільства, цінностях, у відношенні людини до себе, до іншого і до природи.

Невід'ємною топологічною характеристикою культури є розрізнення, «рух породження» [317, с. 23], як роз'яснює *différance* У. Еко. Кожна культура має суттєві особливості і не залишається статичною у часі. Багато чинників спонукають культуру до змін: історичні, економічні, політичні, екологічні, технологічні. За допомогою морфологічного аналізу вивчається динаміка культури, варіації обрисів культурних форм відповідно до соціального простору і часу. Людина розглядається в контексті її культурного оточення, а культура у співвідношенні універсального, національного й індивідуального, оперує уявленнями про множинність культур, «дає можливість розкрити історичні форми існування культур, умови їх історичної (швидше часової, ніж

генетичної) і “ландшафтної” співпричетності до певних загальних цивілізаційних конфігурацій» [9, с. 224].

Культура як комунікативна система представлена в рамках кількох підходів. Семіотичний підхід розуміє культуру як метатекст, знакову систему, що складається із кодифікованих символічних підсистем (мова, вірування, знання тощо). Підґрунтям для топологічного дослідження в цьому плані стають структуралістські праці відомого культуролога Ю. М. Лотмана. Він стверджує, що «культура ніколи не являє собою універсальної множини, а лише деяку певним чином організовану підмножину. Вона ніколи не включає в себе все, утворюючи деяку особливим чином відгороджену сферу» [193, с. 485] на противагу не-культурі. Ставлення до знаку і знаковості Лотман вважає основною типологічною характеристикою культури [193, с. 491]. Уявлення про культуру як про сукупність текстів, а точніше, механізм створення сукупності текстів дозволяє розглядати елементи культури «як тексти і як правила», залежно від спрямованості культури на вираз або зміст [193, с. 491]. За такою логікою міжкультурна комунікація може досліджуватися у текстуальному і нормативному ракурсі. Концепція семіосфери Лотмана несе в собі важливий топологічний зміст, хоча й не мала спочатку серйозної спатіальної інтерпретації, а охоплювала широке поле семіотичних процесів у різних культурах. Підкреслюючи важливість семіотичних розвідок, У. Еко надає їм статус семіології, що сприймає «всі явища культури як знакові системи, припускаючи, що вони такими і є, будучи, таким чином, також феноменами комунікації» [317, с. 32].

Культурний світ розкривається як текст, в якому проявляються комуніканти і реалізують свої можливості. Тому герменевтика як методологія розуміння і інтерпретації культурних текстів, займає важливу позицію в нашому дослідницькому інструментарії, проходить рефреном крізь весь текст, працює на забезпечення цілісної концепції дисертації. Розуміння як рух культурних світів назустріч один одному є предметом і феноменологічної перцепції, і наукової рефлексії. У контексті розуміння вплітаються проблеми прямого і непрямого значення, інтерпретації, ролі

комунікантів у спілкуванні, приховані можливості мовної гри, етичні параметри комунікації. Готовність до сприйняття іншокультурного тексту пов'язана із довірою і відкритістю назустріч іншому. Підтримуємо думку професора І. Голубович про те, що «модуси довіри / недовіри можна розглядати як в ситуації “природного розуміння”, “герменевтики повсякденності”, розуміння на рівні повсякденного досвіду, так і стосовно наукової герменевтичної практики – спроби осягнення текстів і смислів іншої історичної епохи, культури» [61, с. 35].

Завдання виявлення загальних структурних принципів у культурних контекстах і кодах, їх застосування в комунікативних взаємодіях обумовлюють звернення до структуралізму і постструктуралізму. Структуралізм надає методологічні інструменти для аналізу елементів комунікації в їх зв'язку з ширшою системою культури, вписаності їх у загальні структури. Структурний метод передбачає виявлення структурних перетворень різноманітних топологічних соціокультурних форм і розкриває значення культурних практик, які генерують сенс у результаті створення значущих культурних відносин. Праці К. Леві-Строса, М. Дуглас, Ф. де Сосюра забезпечують аналіз культурних явищ у зв'язку з системою відносин базової структури (зазвичай мови), яка уможливорює сенс. У такий спосіб визначаються межі культурного і соціального ладу. Постструктуралістські розвідки М. Фуко, Р. Барта, Ж. Дериди, Ж. Дельоза, в яких здійснюється як прийняття структуралізму, так і його критика, дають важливу аргументацію для обстоювання позиції про культурне розмаїття і рівність. Критика структуралізму вказує на проблематичний характер концепції соціальної структури. Однак поняття структури складно обійти в дослідженнях соціокультурного плану, оскільки воно виражає ідеї безперервності, закономірності та взаємозв'язку в суспільному житті. Пропонуються інші формулювання, які мають подібні, але не ідентичні значення: соціальна мережа, соціальна конфігурація, соціальна система. Науковці інституту філософії НАН України, зокрема Є. Бистрицький, Р. Зимовець, Р. Кобець,

В. Лях, С. Пролєєв, Л. Ситніченко у своїх працях звертають увагу на проблему культури у контексті осмислення ідентичності як можливості, визнання різноманітності, на небезпеку спинятися на пошуках тільки «спільної культурної сутності, хоч як останню не називати – системою цінностей, менталітетом та ін., вона залишає за межами осмислення надзвичайно складні процеси практичної герменевтики культури... шляхи досягнення міжкультурного... взаєморозуміння та взаємовизнання <...> Культура не є заданою раз і назавжди і не існує у вигляді загального й наперед визначеного поняття» [117, с. 9], культурні спільноти знаходяться у постійному процесі культурного самовизначення. Ми спираємося саме на їх теоретико-методологічну позицію, розгортаючи її у своєму дослідженні.

Параметри виявлення культурних відмінностей залежать від методології культурного розрізнення. Є культурно-історичні форми, наприклад, західноєвропейська, прийняті за універсальні зразки за критеріями гуманізму, надання свободи і прав індивідам. До того ж запропонований європейською культурою універсалізм пов'язаний з розвідками традицій писемних культур, на які вказував Ю. Габермас у роботі «Теорія раціоналізації Макса Вебера» [354, s. 216]. Філософія XIX ст. посилила увагу до варіативності культурних форм життя, цінностей і традицій. Було загострено питання про стандарти раціональності як складові обмеженої у просторі й часі європейської культури Нового часу. М. Вебер не вважав процеси раціоналізації специфічним феноменом Західної Європи, однак Ю. Габермас підкреслював, що «раціоналізація, яка виявляється в усіх світових релігіях, спочатку лише у Європі привела до тієї форми раціоналізму, котрий проявляє одночасно особливі, а саме західні й загальні риси, саме ті, що маркують сучасність у цілому» [354, s. 216]. Думку про принципову рівнозначність різних цивілізацій на підґрунті писемності піддали сумніву культурні антропологи Ф. Боас, К. Леві-Строс, К. Клакхон, К. Гірц – дослідники племінних культур і архаїчних суспільств. Методологічно доречно не спрощувати пошук спільних для всіх носіїв культури загальних ознак, а надати максимальну

транспарентність культурному дискурсу, висвітлюючи загальну культурну топологію, топологічне розрізнення та багатоманітність. Культура є способом буття людей, таким, «що відкриває світ для людини й має силу тримати його відкритим для безлічі різноманітних людських дій та здійснень в умовах викликів сучасної цивілізації» [117, с.10], як зазначають у спільній праці Є. Бистрицький, С. Пролеєв, Р. Кобець та Р. Зимовець.

Якщо, як ми вже писали, «порівняння культур апріорно ґрунтується на відмінності і схожості, то гетерогенність самих культур часто не приймається до уваги. Йдеться про наявність різноманітних субкультур усередині кожної культурної цілісності, а також про варіативність якісних характеристик представників цієї культури» [145, с. 193]. Порівняльний аналіз культур спирається на узагальнені культурні схеми й мало враховує внутрішні відмінності. Такою є умова, яка уможливорює процедуру загального порівняння, інакше цей множинний культурний світ буде важко доступним для огляду. Цей аргумент пропонує і фахівець з проблем філософії інформації А. Урсул: «Поняття множини до певної міри відволікається від природи елементів, що входять до неї» [282, с. 45]. Наша дисертація теж спирається на таку схему, однак топологічний ракурс зобов'язує продовжити у наступних розділах тему впливів внутрішньокультурного розрізнення.

До завдань дисертації входить виявлення тих критеріїв і параметрів культурної типологізації і класифікації, які будуть виступати робочим інструментарієм у дослідженні міжкультурної комунікації. Базовими методологічними підходами тут виступають синхронний (більшою мірою) і діахронний підходи до аналізу культури. Синхронний підхід включає в себе розгляд різних характеристик і областей певної культури в одному часовому зрізі (наприклад, форми матеріальної та духовної культури італійського Відродження, або Стародавнього Китаю, або сучасної західної культури). Діахронний розглядає динаміку певної культури у часі. Наприклад, у європейській культурі виділяють культуру античності, Середньовіччя, Відродження та Реформації, Нового часу та Просвітництва, сучасну.

До синхронної типології належить просторовий ракурс дослідження сучасного культурного світу, тобто геопросторова класифікація багатокультурного світу, що найбільш часто зустрічається у науковому, політичному, повсякденному дискурсах. На цій підставі позначають культури Заходу і Сходу (Близького, Середнього, Далекого), Африки і Латинської Америки тощо. Відому в історії диференціацію на Старий і Новий Світ змінив розподіл на континенти, а потім на регіони світу, де «культурні особливості визначаються за лінгвістичним, етнічним, політичним, соціальним, історико-культурним, конфесійним та іншими критеріями» [146, с. 25], як ми вже показували. На сьогодні узагальнено визнають кілька великих культурних регіонів світу: європейсько-північноамериканський, далекосхідний, індійський, арабо-мусульманський, латиноамериканський і тропічно-африканський. У межах культурно-регіональних закономірностей виділяються типові та особливі риси менших культурних геолокацій. Культури деяких держав одночасно можуть належати до двох культурних регіонів (наприклад, Єгипет, Мексика).

Соціально-економічні показники є дуже важливими у встановленні й поширенні практик міжкультурної комунікації. За ступенем соціально-економічного розвитку ООН розрізняє країни розвинені й ті, що розвиваються. За цим критерієм виникли формулювання «країни Золотого мільярду» і «Великої сімки». Типології культурно-історичного розвитку: лінійна (Г. В. Ф. Гегель, К. Маркс) і циклічна (Платон, Ібн Хальдун, Дж. Віко, О. Шпенглер, М. Данилевський, П. Сорокін, А. Дж. Тойнбі) спрямовані на розуміння певних аспектів міжкультурного дискурсу, зокрема на те, як виникали концепти універсалізму і релятивізму або культурного сприйняття часу.

На виявлення специфіки окремих культур і її впливу на комунікацію працюють концепції культурних контекстів, які проаналізовано у нашій статті [136]. Контекст – це інформація, що оточує і супроводжує той чи інший соціокультурний феномен, подію. Контекстні параметри у 70-х роках ХХ ст.

виділив Е. Хол [359]. Американський культуролог висуває на перший план контекст як характеристику культурної єдності. Концепція низькоконтекстних і висококонтекстних культур стала затребуваною системою відліку в системному аналізі комунікації і використовується як робочий інструмент у комунікативних практиках, що проаналізовано у підрозділі 2.5. Вплив культурних відмінностей на хід комунікації також вивчав нідерландський соціолог Г. Гофстеде, який класифікував культурні спільноти за соціальними, етнічними і національними, гендерними, віковими, професійними ознаками [301, с. 10], що відповідає нашим контекстам дослідження міжкультурного. Він зазначав відмінності в природі формування культурної ідентичності: «Соціальні, національні або гендерні культури, які прищеплюються з раннього дитинства, мають набагато більш глибоке коріння в людській свідомості, ніж культури професійних груп, придбані з освітою, або різні організаційні культури, придбані під час трудової діяльності» [301, с. 10–11]. Судження про те, що «культури в суспільстві закорінені – часто у неусвідомленим спосіб – в цінностях: в тому сенсі, що спостерігається широко поширена схильність віддавати перевагу деяким обставинам порівняно з іншими» [301, с. 11] веде його до виокремлення загальних культурних показників, які стають параметрами культурного розрізнення. Спочатку він порівнює культурологічні та соціологічні дослідження Е. Хола, Ф. Клакхона та Ф. Стродтбека, М. Дуглас, Т. Парсонса та Е. Шилза. Останні поширювали параметри соціокультурного вибору «на індивідуальному (особистісному) рівні, на рівні соціальної системи (групи або організації), а також на рівні культури (нормативному). Але вони не брали до уваги того, що різні змінні можуть функціонувати на різних рівнях соціальної організації» [301, с. 11], зазначав Г. Гофстеде. Критикуючи відсутність чіткості щодо рівнів аналізу і їх змішування, вчений створив свою класифікацію, яка є робочим науковим інструментом і сьогодні. Він виокремлював шість параметрів: «дистанціювання влади: даний параметр пов'язаний з різним трактуванням фундаментальної проблеми людської нерівності; уникнення невизначеності:

пов'язане з рівнем соціальної напруги в очікуванні невідомого майбутнього; індивідуалізм / колективізм: даний параметр пов'язаний з інтеграцією індивідів в первинні групи; маскуліність / фемініність: пов'язані з розподілом емоційних ролей між чоловіками і жінками; довгострокова / короткострокова орієнтованість: пов'язані з вибором фокусу уваги для дій людини – майбутнє, сьогодення або минуле; потурання бажанням / стриманість: пов'язані із задоволенням базових людських потреб <...> , або з самоконтролем» [301, с. 18–19]. Ця типологія активно вживана у аналізі міжкультурних контактів і побудові практичних моделей бізнес-комунікацій.

Певний психологізм і метафоричність системи показників Г. Гофстеде змушує шукати нові контекстні моделі. Концепція сучасного голландського фахівця з крос-культурних проблем Ф. Тромпенаарса приєднує до вже відомих параметрів ставлення до навколишнього середовища і часову перспективу (хоча гофстедівська «орієнтація на майбутнє...» теж відображає цей контекст). Разом з Ч. Хептден-Тернером у праці «*Riding the Waves of Culture*» («Верхова їзда хвилями культури») [401] він вважає, що всі культури стикаються з однаковими викликами, але випрацьовують різні способи їх розв'язання. Модель культурних розрізень Ф. Тромпенаарса спрямована на міжкультурні комунікації конкретних сфер бізнес-культури та управління. Ф. Тромпенаарс спирається на культурні відмінності за принципами: універсалізм / партикуляризм; індивідуалізм / комунітаризм; нейтральність / емоційність; конкретність / дифузність; визначеність статусу досягненням / походженням («приписом», за точним перекладом праці Ф. Тромпенаарса); ставлення до часу; ставлення до навколишнього середовища [401, р. 8–10]. Модель Ф. Тромпенаарса залучає параметри, висунуті Т. Парсонсом та Е. Шилзом (універсалізм, нейтральність, конкретність), а також Ф. Клакхоном та Ф. Стродтбеком (орієнтованість на час і навколишній простір). Отже, Ф. Тромпенаарс не уводить нових варіантів і критеріїв, але, як зазначають дослідниці його систематизації С. Песоцька та Е. Міхальцова, підтверджує «перелік формальних підстав для порівняння національних культур» [222,

с. 6], надає огляд культурних пріоритетів, які впливають на різні види міжкультурної комунікації – ділові перемовини, наукові дискусії, спілкування мандрівників. У визначенні культури він лавіює між національною і організаційною культурою, оскільки розробляє практичні рекомендації в діловій міжкультурній комунікації.

Цінності універсалізму проти партикуляризму – це правила проти відносин, «орієнтація на формальні правила, але не на особисті відносини між людьми» [222, с. 6]. Перший тип передбачає комунікацію, побудовану на відвертому і рівному спілкуванні з усіма на основі цих правил, а вже правила вибудовують відносини. Реакція другого на ситуацію може змінюватися, ґрунтуючись на тому, що відбувається в даний момент, і хто бере участь. Типовими універсалістськими культурами Тромпенаарс вважає США, Канаду, Великобританію, Нідерланди, Німеччину, характерно партикулярними – Латинську Америку і Китай.

Індивідуалізм проти комунітаризму, як у моделі Г. Гофстеде, означає пріоритет індивідуальності або групи. С. Песоцька та Е. Міхальцова показують взаємопроникнення різних параметрів у створенні певних соціокультурних ознак. Наприклад, перехрещення індивідуалізму з параметром статусу: «Індивідуалістичні культури демонструють демократизм і лібералізм егалітарних суспільств і створюють можливості для членів суспільства досягати успіху і отримувати високий статус не завдяки своєму походженню і кровно-родинним зв'язкам, а завдяки успішності виконання тих чи інших функцій, тобто особистим зусиллям і внеску у справу» [222, с. 7].

Наступний культурний індекс показує співвідношення приватного / публічного просторів у термінах конкретних (спеціальних) та дифузних культур. Представники «конкретних» культур мають чітко окреслений приватний простір і відкриті до публічного, легко розширюють його, розділяють з іншими людьми. Наприклад, університетський викладач в іншій соціальній ролі буде по-іншому спілкуватися зі своїми студентами, визнавати вищим статус того, в кого більші досягнення у цій культурній локації. «Для

носіїв колективістських культур є характерною нерозмежованість публічного і приватного простору» [222, с. 7]. С. Песоцька та Е. Міхальцова вважають дифузність окремою ознакою комунітарного сприйняття світу, що характерно, наприклад, для Аргентини, Росії, Індії, Китаю.

Четвертий параметр – нейтральні / емоційні культури – аналізує доречність проявів темпераменту і самоконтролю. Стратегія комунікації з представником нейтральної культури передбачає ефективний контроль своїх емоцій, невербальної поведінки, пильну увагу до неявних знаків співрозмовника, чітко окреслений простір комунікативної взаємодії. В емоційних культурах прийнято відкрито проявляти почуття в будь-якій сфері комунікації. Тут велику роль відіграє довіра, доброзичливі невербальні посилення сприяють взаєморозумінню.

Часова орієнтація показує, що минуле, сьогодення і майбутнє залежать від культурного сприйняття. Другий аспект – інтерпретація часу як послідовного, тобто лінійного або циклічного. Прихильникам послідовного перебігу часу подобається чіткий порядок подій, їх планування. Тому, налагоджуючи комунікацію, важливо зосередитися на одній меті, продемонструвати пунктуальність і увагу до термінів. Представники синхронного типу культури бачать минуле, сьогодення і майбутнє як переплетені періоди, більш абстрактно. Вони сприймають час як єдиний ритм спільноти і навколишнього простору. У спілкуванні з ними спрацьовує метод віддзеркалювання і гнучкість в підходах до подій і планів.

Топологічний параметр «внутрішній напрямок / зовнішній» відображає взаємини людини з навколишнім середовищем і пов'язаний із попереднім. У теоретичному відношенні вони схематично відображають філософію західної і східних культур стосовно природи. Починаючи з античності, вироблялася світоглядна позиція західної цивілізації, яка полягає у створенні образу світу, де людина розуміється як надприродна сутність. Вона здійснює контроль над природою, керує нею і розпоряджається її ресурсами. Унаслідок образ єдності світу формується через його заперечення. Людина як «міра всіх речей» (за

висловом Протагора) не замислювалася про ступінь конструктивності та руйнівності своїх дій щодо навколишнього світу, тільки зараз принципи екологічної свідомості осмислюються як нагальна світоглядна настанова. Переконання в тому, що необхідно контролювати оточення, позначається і на організації спілкування. Відповідно, комунікація вибудовується з активної і діяльнісної стартової позиції. Такі відносини є характерними для Канади, США, більшості європейських культур. Світогляд східних культур, виражений у філософії даосизму, буддизму, індуїзму, є спробою гармонізації відносин людини і природи («не-діяння», «інь / ян», енергія «ци», шлях до «нірвани» і т. ін.). Соціальні дії представників такої позиції орієнтовані на інших, вони намагаються уникати конфліктів і гармонізувати відносини зі своїм культурним оточенням. Стратегія комунікації з ними передбачає надання необхідних інформаційних активів, ресурсів для діяльності і контактів із середовищем. Запропоновані параметри окреслюють ядро стійких культурних відносин, яке зберігає внутрішню логіку і допомагає зрозуміти існуючі соціокультурні процеси і зміни.

Сучасний світ демонструє вплив соціально-економічних, політичних, геокультурних змін на характеристики сприйняття соціокультурної реальності, трансформації у значущих зв'язках і відносинах. Політичні метаморфози, перекроювання кордонів і територій, нові економічні та технологічні обставини ведуть до уточнення ідентифікацій соціальних просторів, свідчать про топологічні зміни у ансамблі відносин вже існуючих соціокультурних утворень. Наприклад, Україна пройшла шлях від радянської республіки у XX ст. до незалежної країни та усвідомлення державних і культурних пріоритетів у сьогоdnішніх складних, а з огляду на військову агресію Росії – трагічних обставинах. Українське суспільство демонструє топологічні зрушення і перетворення під впливом європейського вектору розвитку.

Аналіз розрізнення культурних ознак виявляє такі параметри: лінгвістичні, географічні, економічні, технологічні, ступінь

внутрішньокультурної солідарності, ставлення до влади, орієнтація на соціальний час (минуле / майбутнє), прагнення до визначеності / готовність до невизначеності, відносини з навколишнім середовищем. Ці контексти стають параметрами розрізнення в практиках міжкультурної комунікації і надають матеріал для аналізу топологічних маркерів її діючих і можливих варіантів. Моделі культурних відмінностей не можуть охопити і виміряти всі індивідуальні переваги та впливи кожного параметра, тому їх слід використовувати як взаємодоповнюючі в теоретико-методологічних розвідках і як загальне керівництво у міжкультурних практиках. Динаміка культурних параметрів у сучасному світі стає все більш значущою, тож протягом деякого періоду та чи інша культура може мати зовсім інші показники. Однак для топологічного культурного переформатування недостатньо варіації обставин чи тимчасового впливу, цей процес потребує суттєвої суспільної реорганізації, трансформації системи цінностей.

2.2. Категорії та принципи топології у дослідженні культури

Вплив топології у галузі соціальної і культурологічної теорії останнім часом збільшується. Топологія не просто впроваджується в теорію культури, культура сама «стає топологічною» [379, р. 3], погодимось у цьому з С. Лурі, Л. Парісі та Т. Терановою. Вона демонструє розростання просторів, які ведуть себе топологічно, що стає зрозумілим з перетворенням існуючих і появою нових конфігурацій в різних сферах соціокультурного життя. «Новий порядок виникає іноді інтуїтивно, без явної координації, в практиках сортування, іменування, нумерації, порівняння» [379, р. 3], що вимагає подальшого теоретичного осмислення, класифікацій та систематизації. Ці порядки впроваджують новий погляд на соціальний світ, у строкатості просторових відносин «топологічна зміна встановлюється як постійна, нормальна та іманентна» [379, р. 3], а не як виняток або випадкові акти, тобто соціокультурний простір набуває буттєвого ритму перманентних змін. Зміна

нормалізується, оскільки вона набуває рис загальної умови: кожен культурний суб'єкт по-різному, але залучений, навіть ті, чиє виключення потрібно для реалізації змін. Саме топологічний метод пропонує осмислювати соціокультурну реальність в парадигмі, яку, зокрема, висловлює італійський професор соціології П. Донаті, – «нової соціальної (реляційної) онтології, згідно з якою субстанція і відношення рівною мірою є принципами буття» [90, с. 81]. Це дає можливість описувати соціальний світ як гетерогенний, багатоманітний, мережу відносин.

Об'єктом нашого топологічного дослідження є соціальний простір міжкультурних відносин. Перенесення соціально-топологічної методології на дослідження культурних відносин дає підстави для її тематизації як культурної топології. Проблема полягає в тому, як зазначено у підрозділі 1.2., що соціальна топологія не стала ще чітко визначеним науковим напрямом, її категоріальний апарат, методологічні прийоми і принципи не сформовано в систему, хоча зарубіжні і вітчизняні вчені доклали зусиль для формування теоретико-методологічного напрямку. Напрацювання Г. Зіммеля, П. Бурдьє, Дж. Ло, М. де Серто, М. Оже, А. Артеменка, С. Азаренка, Ю. Лотмана, В. Палагути, Г. Валенси, А. Худенка та ін. надають підстави для розвитку топологічної тематики у полі культурної реальності. Враховуючи вищезазначене, можна стверджувати, що це дослідження пропонує нові механізми впровадження топологічного інструментарію у філософський аналіз культурної проблематики. Матеріал цього підрозділу ґрунтується на текстах наших наукових публікацій [148; 154; 157].

Українська дослідниця соціальної топології Г. Валенса ставить питання про те, що в топології «важливо виділити інваріанти, які б слугували основою структури» [42, с. 239]. Такою категоріальною основою міжкультурного дослідження постають «соціокультурний простір», «соціокультурний зв'язок», «місце культурного суб'єкта», «соціокультурне середовище», «культурне оточення», «контекст», «комунікативна позиція», «мова» як матриця комунікативних практик. Топоси *відношення* і *порядку* визначають

ключові дослідницькі вузли. Осмислення культурних кодів топологічного простору відштовхується від схем опозиційних порядків, але сучасний топологічний простір задається в інших відносинах – переходу, безперервності. У першому випадку, диференціює В. Іващенко, операціональними поняттями виступають «центр-периферія, початок-кінець, внутрішнє-зовнішнє, локальність-тотальність, верх-низ, велике-мале, близькість-віддаленість», у другому – «вузол, точка, щілина, випадковість, поверхня, межа, маргінальність, зона сусідства, розсіювання» [115, с. 16]. Слід визнати певний характер репрезентативності і частку умовності в топологічних моделях, але вони можуть бути ефективними у пошуку відповідей на проблеми міжкультурної комунікації. Розмисли на цю тему виводять В. Палагуту на проблему «відносин місць (топосів) і позицій» [219, с. 291], що займають культурні суб'єкти. Так невизначена сукупність комунікативних подій взаємодіючих культурних суб'єктів, потрапляючи у концептуальний простір існування структурованих конфігурацій якостей і відносин, набуває упорядкованості і зв'язності.

Соціокультурний простір має свою специфіку і стає все більш обумовленим комунікативними процесами. Ми маємо його розглядати і як локальні культурні місця, і як схему упорядкованих соціокультурних позицій. Крім того він розширюється на такі складові – «соціокультурне середовище» (умови життєдіяльності культурного утворення), «культурний ландшафт» (конфігурація культурного об'єкта на місці розташування), «культурний ареал» (розповсюдження певної культури на певній території). У дослідженні міжкультурної комунікації на мікрорівні індивідуальних, родинних, групових відносин доречно звернутися до функціонального членування культурного простору А. Флієром на культурні зони. Культуролог розділяє профанний і сакральний простір, підкреслюючи, що «інфернальний потойбічний простір незалежно від своєї фізичної реальності завжди є реальним у культурі» [286, с. 218]. Така класифікація допомагає впорядкувати дослідження повсякденних форм та подій культурної комунікації. Категоріальний апарат культурної

топології також містить категорію «культурного ландшафту». Культурний ландшафт уточнює, конкретизує культурний простір, обмежує існування культурних суб'єктів та об'єктів певною територією, чинниками і критеріями взаємодії. Це поняття проводить ідею взаємозв'язку і комплексності на культурній території. Е. Мігунова аналізує його з позиції семіотичного підходу: «культурний ландшафт може дешифруватися як певний текст, простір знаків, символів» [209, с. 100].

Соціокультурний простір організовується на підставі спільних культурних ознак, є результатом часо-просторових відносин, історичного розвитку. Кожна культура пропонує свою просторову структуру сприйняття світу, що підтверджує Ю. Лотман: «Неодмінним фундаментом освоєння життя культурою є створення образу світу, просторової моделі універсуму. В цьому випадку просторове моделювання реконструює саме просторовий образ реального світу» [191, с. 205]. Усі реальні тексти культури зводяться до інваріантного культурного тексту, на рівні якого і працює універсальна топологічна культурна модель. «Просторове моделювання стає мовою, якою можуть виражатися непросторові уявлення» [191, с. 205]. Це дає змогу вважати, що топологія культури зможе виступати самостійною стратегією і метамовою одноманітного опису культурних текстів, отже, відкриває можливість їхнього узагальнення та розуміння як дослідниками, так комунікантами з інших культур.

Коли ми розглядаємо тему міжкультурної комунікації, розмірковування про простір неминує, але складно їх втілити в чіткі схеми конструювання міжкультурної взаємодії, топографувати взаємні очікування, вербальні і невербальні ознаки узгодження позицій, визначити оптимальні параметри спілкування і порозуміння. Зміна тла комунікації тягне за собою часом несподівані і, на перший погляд, непередбачувані наслідки. Осмислення культурних меж в сучасних умовах їх нестійкості, відкритості до переміщення, комунікація культурного порубіжжя, перетворення невизначеного перебування на кордоні в характеристику соціокультурного буття – все це

потребує ретельного роз'яснення поняття соціокультурного простору. Мінливі смисли індивідуального і суспільного існування переформатовують простір, в якому відбувається комунікація, тому в її аналізі важливе не тільки дослідження самого феномена, а й того культурно-просторового фону, який готує умови її реалізації. Забігаючи наперед, зауважимо, що обставини функціонування моделі міжкультурної комунікації створюються взаємопроникненням кількох топологічних систем. Це положення, що сформоване під впливом дослідження А. Артеменка [9], розвиває ідею про топологічну обумовленість комунікації від соціокультурного середовища. Соціокультурним є простір, об'єкти та межі якого мають соціокультурний зміст і походження. Його дослідження передбачає вивчення правил проведення *меж* і визначення *дистанцій*. В аналізі соціокультурного простору застосовуються поняття соціокультурних *місць* і *територій*. Поділ простору на вузли, сегменти артикулює територія. Вона обов'язково є обмеженою ділянкою простору, відмінною від іншого простору. Територія як соціальний конструкт містить широкий контент просторового аналізу. Наприклад, дім може бути і домашньою, і публічною територією (детальніший аналіз топосу Дому подано в 3 розділі). Розуміючи істотність місця, вважає О. Філіппов, можна «чітко концептуалізувати переміщення, тобто рух між місцями» [285, с. 216], що дуже важливо для розгляду динаміки соціокультурного простору. Соціокультурний простір як певний режим існування і взаємодій соціокультурних полів і позицій може розглядатися і як уявний, і як фізичний, на який проєктуються правила розташування, переміщення, співвіднесення цих позицій.

М. Фуко актуальним і пріоритетним у соціально-просторовому дискурсі поняттям називає *місце розташування*, пояснюючи, що проблема місцезнаходження людей — це не тільки питання географічне або демографічне, а ще проблема з'ясування, «які типи накопичення, циркуляції, локації, класифікації людських елементів слід зберігати насамперед, щоб досягти тієї або іншої мети» [290, с. 193]. За концепцією М. Фуко, людина

сприймає простір через свій досвід як складнодіючу систему фізичних, символічних, часових координат. Впровадження терміну *місце розташування* підкреслює його функціональне призначення, операціональний сенс порівняно з *місцем*. Цей термін включає в себе місцезнаходження, а також реляційний сенс – визначення «відношення сусідства між точками і елементами» [290, с. 193], місця з його оточенням. Ми підтримуємо коментар Н. Харламова про те, що «міркування Фуко про локалізацію, протяжність і місцерозташування є ніщо інше, як послідовність сприйняття традиційного, сучасного і постсучасного просторів» [299, с. 191]. Історико-культурні зміни часто ведуть до трансформацій, спотворень, забуття старих смислів і образів; виникнення нових смислів і образів, пов'язаних з певним простором. Незавершеність, але перспективність роботи М. Фуко з теми топології спонукає нас продовжити дослідження цієї проблематики у 4 розділі.

Опис положення, місця, дій людини віддзеркалює культурну локацію, динамічність, рух суб'єктів всередині соціокультурного поля, їх сумісність, соціальні і культурні зв'язки. А. Бистрова знаходить граничну близькість понять *культура* і *простір культури* [41, с. 33]. Культурний простір як об'єкт топологічного аналізу може розглядатися як локальний і глобальний. Під локальним культурним простором може розумітися коло людей, серед яких поширена та чи інша субкультура. Культурний простір, що розуміється в цьому сенсі, може бути диференційований на простір (коло людей) поширення певної соціальної, етнічної, релігійної, політичної субкультури. У цьому контексті не розглядається простір культурних смислів, що належить вже до області культурної герменевтики. Виокремлення в тексті дисертації потребує проблема простору культурного перехрещення, культурних меж, фронтирного простору співіснування різних культурних спільнот.

Культурні позиції конституюють поле комунікації як дискретні прояви комплексу соціокультурних відносин і відкривають репертуар подієвих варіантів. Розробник соціальної топології Ю. Качанов характеризує позицію як топос, «в якому особливим чином (у кожному по-своєму) проявляються

соціальні відносини, тобто така особлива область подій, що перехід з однієї позиції в іншу передбачає порушення безперервності характеристик, стрибок, зміну соціальної якості» [120, с. 182]. Позиція постає передумовою будь-якої культурної взаємодії. «Агентом стає лише той, хто перебуває в одній із соціальних позицій» [120, с. 183]. Спільно з іншими поняттями культурної топології позиції утворюють ризомний простір соціокультурного дослідження. Топологія розглядає культурну реальність як комплекс зв'язків, що формують простір культурних позицій, «зовнішніх стосовно одна одної, визначених одні через інші, за їхньою близькістю, сусідством або за дистанцією між ними, а також за відносною позицією: зверху, знизу або між, посередині» [39, с. 68]. Топологічний метод дозволяє показати не тільки особливості просторової культурної організації або малюнка комунікативних взаємодій, але й врахувати такі характеристики об'єктів дослідження, як зближення / видалення, сусідство, включення / виключення. Простір міжкультурної комунікації досягається в необхідному контексті інших топологічних структур. Взаємовідносини його внутрішніх топосів, їх включення і виключення, а також взаємодія із зовнішнім середовищем змінює та переформатовує його конфігурацію. Формування культурного середовища є необхідною умовою розуміючої комунікації. Через комунікативні дії суб'єктів інтерпретується і конструюється соціальна реальність. Взаємини з навколишнім простором трансформують застигли мовні структури в діалогічні практики безпосередніх учасників соціального життя, закріплюють інтерсуб'єктивний досвід їхнього життєвого світу. Встановлення зв'язку комунікативної взаємодії з соціальною областю, в якій воно відбувається, дає інструментарій розуміння цього соціального простору.

Розвідки сучасного культурного простору спираються на нароби акторно-мережевої теорії, в якій об'єкти є «похідними деяких стійких множин або мереж відносин <...> і зберігають свою цілісність доти, доки відносини між ними стабільні та незмінні» [188, с. 30]. Своєю безперервністю вони «зобов'язані перетинанню різних просторів» і «виробництво об'єктів завжди

носить мультитопологічний характер», зазначає Дж. Ло [188, с. 36]. У топологічному вимірі ми можемо розглядати зміни, що виникають у різних типах меж і рамок, які опосередковують соціальний та культурний досвід. Це актуальна стратегія в аналізі сучасних мережевих і потокових культурних структур, медіакомунікації, віртуальних форм, що передбачають вихід за рамки, створюючи відносини.

Топологічність культури виявляється не тільки у перебігу комунікації. Вона відкривається в мобільності, відносинах і взаємодіях учасників різних соціокультурних мереж і потоків. У цьому плані цікаві ідеї політичного теоретика Е. Балібара [330], який стверджує, що границі більше не зустрічаються тільки по краях, а існують і всередині територій. Межі знаходяться всередині і між сторонами, вони до того ж не діють тільки через бінарну опозицію «відкрито / закрито», як вважають С. Меззадра і Б. Нілсон. Вони «направляють потоки і забезпечують координати, в межах яких потоки можуть бути об'єднані або сегментовані, підключені або відключені» [386, р. 59].

Аналізуючи теоретичні положення щодо структурного змісту культурної топології, слід виокремити принципи, якими має керуватися дослідник. До вже виявлених у підрозділі 1.2. принципів просторовості, впорядкованості, тілесності, множинності, сумісності, розрізнення, впливу середовища, зв'язку з оточенням конвенціональності додається топологічний принцип взаємодії мереж і потоків. Культурні контексти міжкультурної комунікації ведуть до виокремлення принципу контекстуальності. Бажання надати узагальнений список принципів змушує нас заздалегідь включити принципи трансгресивності і доместикації до розгорнутого їх аналізу, однак аргументація на їх користь буде представлена в 4 і 5 розділах. Топологічні принципи допомагають висвітлити соціокультурну реальність у конфігурації співбуття множини взаємопов'язаних і таких, що взаємовизначаються, культурних позицій, місцезрештувань комунікативних суб'єктів.

Соціокультурна топологія пропонує розвідки властивостей культурного простору, областей соціокультурних дискурсивних практик. Топологія міжкультурної комунікації порушує проблему структурних, динамічних і смислових відносин між культурами та всередині культур. Припущення А. Родіна про те, що «структура події визначається структурою середовища» [250, с. 16], дає поживу для роздумів про резонансний простір культури і значення культурного оточення для комунікативної взаємодії. Зміст актів комунікантів виокремлюється залежно від їх позиції в міжкультурних відносинах, що веде до аналізу способу комуніціювання різнокультурних комунікантів як способу існування у міжкультурному просторі, а міжкультурне подається як простір комунікативних практик. Топологія культури розуміється не тільки як семантична конвенція на предмет культурного простору, але як вчення про логіку розміщення і соціальну взаємодію культур.

Науковий інтерес привертає не тільки простір культурної комунікації, але і, більшою мірою, спосіб його організації. У дослідженні міжкультурної комунікації задіяні топоси, які окреслюють загальні смисли і характерні риси комунікативної події, задають схему міжкультурної комунікативної конструкції, визначають культурні множини і їх комунікативні траєкторії щодо одна одної в межах системи. Топоси міжкультурної комунікації є морфологічними модусами конфігурації культурного простору і способом розгортання текстів різнокультурних суб'єктів, що створює спільний комунікативний простір. Топологічний простір культури являє собою множину культурних елементів, у якій в певний спосіб визначені граничні відношення. Розмірність простору задається розмірністю елементів, що його породжують: культур, культурних субкультур, груп, індивідів.

Топологічна модель міжкультурної комунікації є не лише структурою, але швидше методологічним і дослідницьким інструментом. Вона має бути використана як керівництво і дослідницький вектор, а не як строга структура, тому що встановлення жорстких границь обмежує її евристичний потенціал.

Топологія стає простором концептуалізації культурних явищ через встановлення відносин між ними. Топологія культури означає просторовий ракурс способу самоорганізації елементів культурної множини. Топологія міжкультурної комунікації задається як спосіб взаємодії комунікативних структур різних культурних підмножин. Комунікація завжди існує в певним чином складеному культурному просторі. Зміст і контури комунікативної події визначаються комплексом відносин у культурному середовищі, зміщення в просторі культурних відносин веде до конструювання інших комунікативних конфігурацій.

Важливим топологічним параметром культури виступає *соціокультурний модус часу*. Зміна реальності як безперервний процес становлення нового, оновлення того, що стало, протікає як часовий процес. Час, як і простір, належить до абстракцій найвищого рівня, які розкривають певний порядок організації соціального буття, спосіб узгодження і організації життєдіяльності людей, вектор їх самоздійснення, спрямованість від сьогодення в майбутнє, співвіднесеність із минулим. Тому осмислення трансформації життєвого простору, його культурної організації і структури можливе лише при осмисленні часу. Визначаючи простір як «цілісний просторово-часовий континуум, у межах якого взаємодіють і фізичні тіла, і фізичні енергії, і разом вони між собою» [26, с. 463], доцільно розрізняти модуси часу, до яких український науковець Р. О. Додонов відносить «фізичний, геологічний, біологічний, психологічний, соціальний, історичний та політичний час» [86, с. 14] і виявляє їх специфіку. Чотири останні модуси відрізняються від об'єктивних і відображають особливості сприйняття часу. Зasadничою для культурної топології є інтерпретація часу як відображення соціокультурних відносин. Перетворення інформаційних технологій стратегічно змінює взаємини людини з часом. Час впливає на людину і на біологічному рівні (продовження часу з точки зору продовження активного життя), і на фізичному (коли прискорюється подорож з однієї частини світу в іншу, доставка пошти, темп роботи, процес встановлення контактів і

стосунків). Крім того, виник феномен віртуального часу, який завдяки умовам доступності інформації має ознаки безчасся і позачасовості. Саме феноменологічний вимір часу стає аргументом в аналізі міжкультурної комунікації. Соціальний час відрізняється «заломленням через культуру і суспільно значущі цінності» [86, с. 11]. Констатуючи відсутність однозначної думки щодо соціального часу, Р. О. Додонов зазначає, що соціальний час або ототожнюється з психологічним, або йдеться про соціально-історичну форму часу, або соціальний час конкретизується особистісним (психологічним) та історичним часом. «У кожному випадку ми маємо справу з узагальненими характеристиками переживання часу якоюсь соціально-історичною спільнотою» [86, с. 11]. Феномен культурно-історичної епохи породжується соціальним часом, виступає очасовленням культурного буття як свого роду обмеження, коли час впливає на створення конфігурації, рамок і образу певного культурного простору, а систематична гра відмінностей породжує нові культурні форми. Модифікації соціального часу обумовлюють контекстний аналіз міжкультурної комунікації. Отже, час є не тільки засобом хронологічного виміру, а і найважливішим ресурсом сучасного суспільства. Він «проявляється як середовище або “оточення”. Передбачається, що певні періоди у часі формують певне тло, де події набувають різних смислів, мають різне значення» [26, с. 51]. Кожен індивід пристосовує до себе ті часові параметри, які перегукуються з цінностями, уявленнями і ритмом життя його суспільства, культурною матрицею. Ми завжди існуємо у певному соціокультурному контексті, у межах потоку часової послідовності, рухаючись від однієї ситуації до іншої, від контактів до стосунків. Комунікативні акти продовжуються відносинами. Там, де є простір і час, завжди включається момент руху. Трансформація соціального простору, в ході якої він перетворюється, змінює змістовні характеристики, є процесом соціокультурного вибору і відбору у часі. У нім здійснюється збереження певних рис спадщини минулого, а також визначається коло можливого майбутнього.

Застосування сучасних наукових методів для дослідження культурних відмінностей в часі пов'язано з проблематизацією міжкультурної комунікації у ХХ ст. Наведемо результати своїх розвідок з цього приводу [136]. Відмінності у сприйнятті часу викликають відмінності в тому, як люди організовують своє життя, діють і спілкуються. Наприклад, правила про пунктуальність варіюються від культури до культури. Відомо, що американці вважають того, хто ніколи не запізнюється на зустрічі, більш успішним, ніж того, хто іноді спізнюється. У Бразилії, навпаки, успішною вважається людина, яка дозволяє собі запізнюватися. В арабській культурі затримка на 15 хвилин не вважається запізненням. Такі дані можуть бути інтерпретовані з урахуванням культурних відмінностей у ставленні до темпу життя. Аналізу цих понять не віддано пріоритетних позицій у вітчизняних дослідженнях культур і міжкультурних взаємодій, але вони мають важливе значення у розумінні того, як складається наша комунікація з представниками інших культур. Йдеться про монохронні і поліхронні культурні відмінності. Висококонтекстним культурам зазвичай приписують поліхронне сприйняття часу, тоді як низькоконтекстним – монохронне. Вивченням впливу часу на комунікативний процес, аналізом культурних відмінностей у сприйнятті часу займається прикладна галузь дослідження комунікативного процесу – хронеміка. Її предметом є соціальний вимір часу, час як соціальна конструкція. Уявлення соціокультурних спільнот про час історично і культурно формуються, визначають життєві ритми, закріплюються у процесі соціалізації, відповідають ціннісним пріоритетам певного типу культури. Те, як ми сприймаємо час, використовуємо його і регулюємо його ритм, є побудовою і реалізацією соціальних очікувань. Монохронне сприйняття у багатьох західних культурах пов'язане з промисловою революцією і протестантською трудовою етикою, коли час почали розглядати як економічний ресурс, пов'язувати з продуктивністю праці і рентабельністю. Час є важливим культурним показником, але більшість сучасних наукових розвідок вдаються до розгляду комунікативних бізнес-практик. У деякій мірі тематика

поширюється на дослідження в галузі дипломатії та політики. Теоретичний інтерес до феномену туризму також визначив звернення до цієї теми в останні роки.

Дослідник комунікативних практик Б. Рутледж стверджує, що представники монохронної культури акцентують свою активність на одному завданні. «Вони цінують певну впорядкованість і вважають, що для всього є відповідний час і місце. Вони не люблять незапланованого переривання зустрічі. Їм подобається зосередитися на своїй роботі й вони дуже серйозно ставляться до термінових зобов'язань» [391]. О. Садохін додає, що відповідно до послідовного сприйняття «час уявляється як прямолінійний шлях, який веде з минулого в майбутнє. Монохронний час розподіляється на відрізки, тобто ретельно планується для того, щоб людина могла в будь-який відрізок часу сконцентруватися на чому-небудь. <...> Він стає системою, за допомогою якої підтримується порядок в організації людського життя» [262, с. 85].

Поліхрони уявляють час плинним, працюють з кількома завданнями одночасно, виконуючи то одне, то інше. Пунктуальність і структура не так важливі, обмежені терміни реалізації мети – це не те, до чого потрібно прагнути за всяку ціну. Для них міжособистісна взаємодія є найкращою формою інвестування часу. «Двері в офіс менеджера-поліхрона зазвичай відкриті, одночасно дзвонить телефон і проводяться збори співробітників. Їх можна легко відволікти, вони схильні маніпулювати перервами і з готовністю змінювати плани. Люди є їх головною турботою (особливо ті, які тісно пов'язані з ними або їх функцією)» [391]. Робочі стосунки передбачають зав'язування особистісних відносин, включення різних комунікативних подій, створення спільної історії. Поліхронний підхід до переговорів веде до зміцнення довіри між учасниками, формування коаліцій та пошуку консенсусу. Топологія поліхронного часу нелінійна. Як пояснює О. Садохін, «поліхронний час розуміється не як прямолінійний шлях, а як певний вузол переплетення багатьох проблем, тому він менш відчутний» [262, с. 86].

Б. Рутледж впевнений, що «якщо ви живете в Сполучених Штатах, Канаді або Північній Європі, ви живете в монохронній культурі. Якщо ви живете в Латинській Америці, арабській частині Близького Сходу або на півдні Африки, ви живете в поліхронній культурі» [391] і стосунки між людьми різних культурних типів можуть бути напруженими і незрозумілими. Щодо українців, то вони дотримуються правил ділової етики для успішного бізнесу і кар'єри, які мають монохронні індекси. Однак у наших співвітчизників можна спостерігати і поліхронну поведінку. Скористаємося прикладом Лінн Віссон, яка пише, що в США, наприклад, у людей немає потреби «домовлятися» за день або напередодні для уточнення години або місця призначеної зустрічі, якщо домовленість існувала заздалегідь. Розпливчате дієслово «зателефонуємо» спантеличує американців: хто кому повинен дзвонити – «ви мені зателефонуйте» або «я вам»? Американцеві не зрозуміло, для чого його співрозмовник пропонує «зідзвонитися» – чи то він ще не знає, коли можна призначити зустріч, чи то ухиляється від точної відповіді, залишаючи за собою можливість маневру [407, р. 72]. Американська лінгвістка досліджує російську поліхронність і дивується вкоріненій у російській культурі «схильності відповідати на прості питання, починаючи свою розповідь від царя Гороха або розтікаючись мислію по древу, як данину інерції розумових звичок, сформованих в минулому в Росії, але абсолютно незрозумілих у США» [407, р. 78].

Звичайно, схематичність культурних параметрів, як ми вже підкреслювали, не є остаточною інструкцією до розуміння міжкультурних комунікативних практик, але вони спрямовують і корегують їх у бік досягнення комунікативних завдань. Тому у нашій статті [136, с. 114] подано висновок, що інтерпретація часу як лінійного або циклічного є культурно навантаженою. Ці траєкторії відображають відмінності між сприйняттям часу у традиційному суспільстві (залежно від циклічного ритму сезонів), і модерному – з домінантою промислового способу виробництва і планування виробничого ритму.

Керівним принципом постмодерного суспільства стає фрагментарність, уривчастість, мелькання часу. Правила життєвої гри постійно змінюються, як пише З. Бауман, «в грі розумно дотримуватися стратегії ведення коротких партій», уникати довгострокових зобов'язань, «не контролювати майбутнє, <...> заборонити минулому обмежувати сьогодення» [331, р. 24]. Такий час перестає структурувати простір, а життєвою стратегією стає уникнення фіксації, тупцювання на місці. Але розпадання часу на епізоди – експеримент постмодерну, який хоч і отримує продовження в номадичному стилі життя, однак перестає бути пріоритетним. Вектор «повернення суб'єкта» повертає і часу його історичні контури. Цей трансформаційний характер часу відображений в Гайдегеровій концепції Хроноса і Кайроса. Хронос символізує безперервність і порядок, а Кайрос – скороминущість моментів. Цей динамічний взаємозв'язок відмінності та єдності, швидкоплинної повсякденності, відкритості, зміни та новизни Кайроса і непорушності, історичності Хроноса вказує, як виникає і триває час. Трансформація, зрозуміла таким чином, реалізується як у плинному часі наших повсякденних дій, так і в існуванні соціальних систем, через які означається історія буття.

Соціальний час може стати статусним маркером: це виражається в тому, хто має регламентувати призначення зустрічей, відрізняти «запізнення» від «затримки». Через неможливість відшкодувати, відновити, поповнити час його часто вважають зрівняльним ресурсом. Однак час може бути показником відносин влади. У нашій статті «Вплив культурних контекстів на міжкультурну комунікацію» наведено цікавий експеримент дослідниць А. Муун і С. Чен, які продемонстрували, що «влада посилює почуття доступного часу, і в основу цього ефекту закладений контроль над своїм і чужим часом» [387, р. 454]. Доступ до влади дає суб'єкту доступ до часу, що пояснюється збільшенням повноважень людини в контролі часу і має бути врахованим у процесі комунікації. Ілюзія влади, яка створювалася в учасників експериментів за допомогою розподілу ролей (хто в бесіді ставить запитання, розташовується в найбільш статусному просторі кімнати, сидить в іміджевому

кріслі) переконувала їх у тому, що вони контролюють час комунікативної події, керують ним. Їм здавалося, що подія займала більше часу, а учасники, які перебували у стані підпорядкування, називали менший проміжок часу події. Дослідниці довели, що влада й контроль над часом посилює відчуття доступного часу, що має багато важливих наслідків. Як підкреслюють А. Муун та С. Чен, «зменшується стрес “браку часу”, поліпшується якість життя, зміцнюється відповідальність і готовність до майбутніх зобов’язань» [387, р. 455]. На нашу думку, ці експерименти є дуже перспективними у полі досліджень суб’єктивного сприйняття часу та невербальної комунікації, однак потребують ретельного філософського аналізу й доробку, тому що залишають багато питань (хто й для чого буде використовувати владу, контролюючи не тільки свій, але й чужий час – це питання соціальної відповідальності і правової сфери).

Стандартизація часу як універсалізація різного роду взаємовідношень глобального світу стикалася історично з прикладами територіального опору. Відомі такі ситуації і сьогодні. Глобалізація, універсальні інформаційні технології, міжнародна система економічних зв’язків – це умови об’єднання націй і країн. Але, якщо об’єктивно синхронізація часу можлива, синхронізація культур виявляється більш складним і спірним питанням.

Отже, інноваційність топологічного підходу, що подається у дисертації, полягає у спробі синтезувати вже відомі топологічні методи з новітніми досягненнями у соціальній філософії і філософії культури і формуванні методологічної стратегії, яка б адекватно відображала сучасні тенденції розвитку міжкультурної комунікації, досліджувала її соціальні можливості, динаміку і перспективи. Категоріальний апарат соціальної топології у дослідженні культури містить поняття *топосу*, *відношення*, *порядку*, *місця*, *соціокультурного простору*, *культурного ландшафту*, *соціокультурного середовища*, *оточення*, *соціального зв’язку*, *культурної позиції*, *соціокультурного часу*. Визначено принципи культурної топології, які використовуються для системного аналізу міжкультурної комунікації –

просторовості, впорядкованості, тілесності, множинності, сумісності, розрізнення, впливу середовища, зв'язку з оточенням конвенціональності, взаємодії мереж і потоків, контекстуальності, трансгресивності, доместикації.

Тема сприйняття часу є важливим аспектом контекстного аналізу міжкультурної комунікації. Час займає центральне місце в культурному досвіді, тому хронологічні вподобання говорять про культурні цінності і смисли. Знання поліхронного і монохронного сприйняття буття допомагає розібратися в тому, як індивід або група вписується в навколишній простір, у свою та інші культури, як вибудовуються міжкультурні відносини.

2.3. Соціально–філософська концептуалізація комунікації: дефініція, структура, дискурсивний спосіб буття

Філософська традиція дослідження комунікації представлена досить різноманітними поглядами й підходами, що відображено у наших статтях [133; 141; 158]. У сучасному філософському мисленні відбувається проблемна переорієнтація від класичних схем «філософії свідомості» до «філософії комунікації», що у фундаментальних дослідженнях з проблем комунікативної практичної філософії відзначає провідний український філософ А. Єрмоленко [98, с. 21]. У руслі комунікативної парадигми отримали продовження ідеї аналітичної філософії, герменевтики, семіотики, екзистенціалізму, постструктуралізму, феноменології. Лінгвістичний підхід, філософія повсякденності, діалогу, порубіжжя з різних фокусів інтерпретують процеси і події комунікації. Її прив'язка до культурних умов і місця розташування закладає основи топологічного ракурсу дослідження. Тема міжкультурної комунікації має враховувати і соціокультурні модуси місця комуніканта, і його «мовне» місце, а також топічні підстави спілкування. Розуміння комунікації не як окремої соціокультурної сфери, а як способу соціокультурного буття висловлюють Ю. Габермас, Н. Луман, вітчизняні філософи Г. Аляєв, Є. Бистрицький, М. Бойченко, А. Єрмоленко, В. Лях, В. Палагута,

М. Попович, Л. Ситніченко, Н. Хамітов. Активізацію інтересу до проблем комунікації відбито у характеристиці *communicative turn* (комунікативного повороту), тобто соціокультурній і теоретичній тенденції актуалізації теми спілкування, розуміння, взаємодії мови і семантики, ролі комунікації в упорядкуванні соціальних структур, значення медіапростору. Словник із соціальної філософії дає визначення комунікації (від лат. *communicatio* – обмін, зв'язок, розмова) як «типу взаємодії між людьми, що передбачає інформаційний обмін» [166, с. 223]. Кембриджський словник трактує комунікацію тільки як «акт спілкування між людьми» [339]. Оксфордський словник визначає, що комунікація це: «1. Придбання або обмін інформацією шляхом розмови, написання чи використання іншого засобу; 2. Соціальний контакт; 3. Засоби відправлення або отримання інформації, такі, як телефонні лінії або комп'ютери» [340]. Англomовні словники найчастіше тлумачать цей термін як трансляцію інформації, обмін думками. Технологічне значення, що відображено в Оксфордському словнику, у сучасному соціальному дискурсі є дуже поширеним. Тоді комунікація є, насамперед, системою зв'язків, тоді як під спілкуванням розуміється не тільки інформаційний, а й емоційно забарвлений процес, міжособистісна ціннісна взаємодія людей. Комунікація надає соціальні технології спілкуванню, яке реалізує потреби людини у соціальних стосунках і прагнення впливати на інших. Вітчизняний «Філософський енциклопедичний словник» роз'яснює комунікацію у широкому сенсі як «людську взаємодію у світі» та конкретизує як «конструктивну взаємодію особистостей, соціальних груп, націй та етносів, яка розгортається на основі толерантності й порозуміння» [167, с. 291]. Спілкування там же визначається як «тип відносин, що характеризується ставленням партнерів один до одного як до істот, наділених ознаками суб'єктивності» [271, с. 603]. В обох визначеннях підкреслюється ознака соціальної взаємодії. Таке визначення комунікації підкреслює її етичну складову і процесуальність, але не розглядає інформаційну складову та системний характер сучасної комунікації. Філолог В. Манакін підкреслює її

значення як модусу «існування явищ мови (поряд із мовою та мовленням); спілкування за допомогою вербальних і невербальних засобів з метою передавання та одержання інформації» [203, с. 8], тоді комунікація і спілкування постають синонімами. Лінгвісти користуються методологією, яка розглядає спілкування як актуалізацію комунікативної функції мови в різних мовних ситуаціях. У такому випадку, дійсно, немає різниці між спілкуванням та комунікацією. Але В. Манакін також бачить зміст комунікації у «обміні інформацією будь-якими засобами спільної системи символів і кодів» [203, с. 8], де спілкування виступає складовою комунікації.

На проблему співвідношення понять *комунікація* і *спілкування* звертає увагу і дослідник міжкультурної комунікації А. Садохін. Він окреслює підходи у її розв'язанні. Перший полягає у ототожненні цих понять на основі етимологічної та семантичної подібності [262, с. 75]. Друга точка зору розділяє ці поняття, описує їх як такі, що перетинаються на підставі того, що «спілкування має і практичний, матеріальний, і духовний, інформаційний, і практично-духовний характер, тоді як комунікація є суто інформаційним процесом – передачею тих чи інших повідомлень» [262, с. 75]. До того ж комунікація характеризується як «односпрямований процес» [262, с. 76] передавання інформації, «суб'єктно-об'єктний зв'язок» з фіксацією пасивності об'єкта. Але таке розуміння, на наш погляд, є вузьким і застарілим уявленням про зміст та роль комунікації. У межах такого підходу (хоча ми вважаємо, що його слід виокремити) А. Садохін наводить точку зору дослідника комунікативістики А. Соколова, яка полягає у сприйнятті спілкування як «однієї з форм комунікаційної діяльності» [262, с. 76], а поняття *комунікація* є ширшим за поняття *спілкування* [262, с. 77]. Пізніше окремо розглянемо чіткість використання понять «комунікативний» і «комунікаційний». Третій підхід, за А. Садохіним, спирається на поняття «інформаційний обмін». Його прихильники вважають, що спілкування не вичерпує інформаційні процеси, що «охоплюють весь суспільний організм, пронизують всі соціальні підсистеми, присутні в будь-якому фрагменті

суспільного життя» [262, с. 77]. Саме тут *комунікація* визнається загальним поняттям стосовно *спілкування*.

Вироблення понятійного інструментарію для розгляду комунікативних процесів та специфіки міжкультурних взаємодій стає нагальною потребою сучасного соціально-філософського знання. У соціально-філософському аспекті комунікація виводиться з технологічної конотації у соціальну площину, її сутність та зв'язки розглядаються у межах цілісної суспільної системи, взаємозалежності способу спілкування та певних конкретно-історичних культурних типів і соціальних ландшафтів. Вона розглядається як соціальний процес і система. Не впадаючи в луманівську крайність ототожнення суспільства і комунікації, ми поділяємо його думку про комунікацію як багатозначне і багатопланове поняття, що має визначальний характер у сучасних суспільних процесах.

Як спосіб передавання суспільного досвіду, спілкування є змістовною основою комунікації. Залежно від завдань, поставлених тим або іншим науковцем, дослідницький пріоритет може бути відданий спілкуванню, наприклад, у праці Л. Ситніченко «Людське спілкування в інтерпретаціях сучасної західної філософії (критичний аналіз)» [266]. Психологічні дослідження виділяють комунікацію як один з елементів структури спілкування, а саме як обмін інформацією разом з інтеракцією і перцепцією. Соціологія частіше розглядає спілкування і комунікацію у топології перехрещення. Комунікація розглядається як «динамічна інформаційна взаємодія суб'єктів соціального простору один з одним та навколишнім світом» [287, с. 11]. Отже, відмінність цих понять обумовлена різницею в обсязі їх змісту у різних науках, коли на перший план висувуються їх різні аспекти. В. Малахов підкреслює аспект «взаємного визнання суб'єктивності» у спілкуванні і те, що людські стосунки «певною мірою набувають характеру самоцілі, формують внутрішню духовну спільність учасників» [271, с. 603]. Ми погоджуємося з його твердженням, що «спілкування реалізує сутнісний вимір комунікації» [271, с. 603]. У контексті завдань нашого дослідження

зберігаються характеристики *спілкування* як сутнісного виміру комунікації, а *комунікація* розуміється, як пропонує соціолог С. Бориснев, як система соціальних взаємодій і «соціально обумовлений процес передачі і сприйняття інформації в умовах міжособистісного і масового спілкування різними каналами, за допомогою різних комунікативних засобів (вербальних, невербальних та інших)» [30, с. 14]. Комунікація формує навички спілкування, уміння користуватися інформацією, іноваційними прийомами, засобами і технологіями, визначає ціннісні установки, конструює смисли і випрацьовує техніки, що стосуються взаємодії з людьми та суспільних відносин у цілому, що втілюється у понятті «комунікативна компетентність».

Евристично плідним є зріз дослідження комунікації як соціально та культурно обумовленого виміру людського буття. Усвідомлення проблем комунікації як проблем людини в культурі послідовно веде до соціально-філософської інтерпретації міжкультурної комунікації у рамках топологічної конфігурації *людина – суспільство – комунікація – культура*. Для розуміння комунікативних процесів доречним є топологічний аналіз і суб'єктивних смислів, і культурних матриць, вільного волевиявлення суб'єктів і соціокультурних обмежень. За влучним зауваженням Дж. Александера, «ми не можемо інтерпретувати соціальну поведінку без визнання, що вона слідує не нею сформованими кодами, і, водночас, людські вигадки створюють мінливе середовище для кожного культурного коду» [2, с. 36]. Так створюється складна мережа комунікативних взаємодій.

Особлива заслуга у виробленні філософської методології дослідження комунікації належить німецькій комунікативній філософії. Ю. Габермас, В. Гьосле, Д. Бьолер, К.-О. Апель, П. Ульріх розробляють аксіологічну проблематику комунікації, обґрунтовують комунікативну «етику відповідальності, принципи та норми якої стали б морально-моральнісними орієнтирами людської діяльності, забезпечували б узгоджену взаємодію людини, суспільства та природи» [98, с. 219]. Засадничий статус тут мають міркування К.-О. Апеля, який, на відміну від неокантіанців, трансформує

кантівське поняття «трансцендентального» у мовно-прагматичному сенсі «за допомогою теорії мовленнєвої дії» [98, с. 20]. Розглядаючи етичні проблеми як такі, що «інтерсуб'єктивно сприймаються (через мовлення) людьми» [5, с. 235], Апель підкреслює важливість правила: кожен суб'єкт, який бере участь у дискурсі, «має за передумову ідеальну комунікативну спільноту всіх людей як рівноправних партнерів» [5, с. 234], а «нормативні умови можливості конвенції» [5, с. 245] обґрунтовуються «етичною раціональністю консенсуальної комунікації» [5, с. 246]. Універсальні ціннісні принципи, які К.-О. Апель вважає передумовами комунікації, як систематизує філософ з Кам'янця-Подільського М. Попович, це – «виправдання мовних висловлювань своїх опонентів, тобто віра в те, що людина, яка веде з тобою дискурс, говорить правду»; «визнання партнера по дискурсу рівним собі і отже бути готовим вислухати всі його контраргументи» [237, с. 135]; «головною нормою, яку мають визнати всі, хто бере участь в комунікації, є розуміння того, що аргументація – це шлях до гармонії» [237, с. 136].

Ідеї комунікативної раціональності ґрунтовно висвітлено у філософії Ю. Габермаса. А. Єрмоленко зазначає, що подібно до К.-О. Апеля, Ю. Габермас «висуває на місце трансцендентального суб'єкта суспільство, або “самоконститууючий рід”» [98, с. 37] і визнає амбівалентність цього поняття: «З одного боку, він виходить з реально існуючого суспільства, з іншого – звертається до ідеалу суспільних відносин» [98, с. 37]. Виокремлюючи стратегічну та комунікативну дії, Ю. Габермас зауважує, що «світ спільності» на відміну від «інструментального світу», що конститується «в маніпулятивних стосунках з речами та подіями», топологічно утворюється «в інтегративному спілкуванні з оточуючими персонами <...> у межах мовленнєвої спільноти» [50, с. 315]. Культуру та суспільство Ю. Габермас витлумачує також з позицій комунікативної раціональності. «Культурою я називаю сукупність знання (Wissensvorrat), на основі якого учасники комунікації завдяки тому, що вони знаходять один з одним порозуміння, забезпечуються засобами тлумачень. Суспільство становлять легітимні лади,

завдяки яким учасники комунікації регулюють свою належність певним соціальним групам і забезпечують спільність» [50, с. 318]. Взаємодії культури, суспільства та «структур особистості» утворюють «складні смислові зв'язки, які комунікують один з одним, хоча і втілюються в різних субстратах» [50, с. 319], формуючи життєвий світ. Ці компоненти життєсвіту топологічно перехрещуються «завдяки спільному медіуму мови спілкування» [50, с. 320]. Габермас вважає, що етика дискурсу має виправдовувати принципи рівного відношення до кожного і солідарної відповідальності. Для цього потрібно розумним чином реконструювати моральну традицію, що не вдалося зберегти сакральним формам культури. Саме ця позиція Габермаса вельми актуальна у контексті міжкультурної комунікації з огляду на розквіт традиційного фундаменталізму, який часто має релігійні форми масового звернення до зову ґрунту і крові і ускладнює можливість комунікації. Габермас вважає, що універсалізм, який прагне виключення хибних абстракцій, має скористатися сучасними досягненнями теорії комунікації, а саме, – обґрунтуванням «способу залучення іншого в його інакшості, якому не властиві ні нівелювання, ні насильницьке привласнення» [51, с. 61]. Він намагається поєднати мораль з політикою та правом. Філософ прагне визнати не абстрактного, а реального іншого, який знаходиться поруч, у межах культурної цілісності, він має поділяти певні загальні цінності, не загрожувати існуванню інших. Включеність іншого у такому разі можлива шляхом комунікації, переговорів, домовленостей.

Важливість ідеї Ю. Габермаса про дискурсивно-етичні засади життєдіяльності суспільства підкреслює український філософ Микола Тур у ґрунтовній праці «Некласичні моделі легітимації соціальних інститутів» [278], а Андрій Родін висловлює думку про те, що її значення полягає не стільки у новизні конструювання нових соціальних процесів, скільки «у виявленні соціокультурного потенціалу, який відкриває можливість на основі певним чином організованих комунікативних зв'язків подолати існуючі кризові ситуації в світі, що ускладнюється» [249, с. 3]. Б. Вальденфельс підсумовує,

що «сучасні варіанти комунікації сягають від теорії комунікації та техніки комунікації, значною мірою редукованих до обміну інформацією, до зводу правил комунікативного розуму, який як координаційна інстанція лежить в основі всіх форм орієнтованої на порозуміння поведінки» [43, с. 75].

Теорія Н. Лумана може інтерпретуватися і як продовження теорії комунікативної дії Ю. Габермаса, і як її альтернатива (у теорії Габермаса розмежовуються соціальна система і життєвий світ, а також різною є інтерпретація німецькими філософами проблеми конфлікту і консенсусу). В. Лоскутникова розмірковує про «тяглість традиції, яку можна спостерігати в роботах Габермаса та Лумана. Якщо теорія комунікативної дії ґрунтується на ідеях Франкфуртської школи, то концепція Лумана є деяким синтезом системної теорії суспільства і теорії комунікації. Отже, криза соціальної теорії свідчить, імовірно, про певну трансформацію самого способу соціально-філософського аналізу, ніж про відмову від концептуалізації суспільства в цілому» [190, с. 84]. Н. Луман стверджує, що суспільство і є комунікацією, та пропонує інтегрувати системний підхід з теоріями комунікації, інформації та свідомості. Комунікація, за Луманом, визначається не функціонально, як передавання або перенесення інформації, а онтологічно завдяки властивості аутопоезису. З його погляду, «система сама може встановлювати і змінювати свої елементи, але відбувається це лише за допомогою реляційних процесів, а не через їхню звичайну організацію... Елементи є елементами лише для тієї системи, яка користується ними як якоюсь єдністю, до того ж, вони і вважаються такими лише за допомогою цієї системи. Це і є основна формула концепції аутопоезиса» [378, с. 43]. Дж. Ритцер погоджується з такою точкою зору: «Системи повинні зменшувати складність, вони не можуть дорівнювати своєму зовнішньому середовищу за складністю, інакше вони були б пригнічені зовнішнім середовищем і не були б здатні функціонувати <...> Системи створюють власні базові елементи, організують власні кордони й відносини між своїми внутрішніми структурами, вони самореферентні та замкнуті» [247, с. 236]. Фундаментальне розрізнення системи і середовища є перспективним

положенням, від якого відштовхуються сучасні дослідження міжкультурного простору. Н. Луман аналізує самореферентність систем, їхній імовірнісний і аутопоезисний характер, операцію розрізнення соціальних меж. Проте, з його теорії складно зрозуміти, яким чином комунікація пов'язана з соціальністю, або як комунікація її породжує. Його позиція щодо ототожнення комунікації в межах певної соціальної системи з самою цією системою видається дискусійною. Культуролог В. Розін звертає увагу на практичне ототожнення Н. Луманом соціального і комунікативного: «Наша свідомість виявляється розколоною: або мислиться комунікація, і тоді ми мимоволі скочуємося до першої, інформативно-семіотичної точки зору, або схоплюється суть соціальності (суспільства), в цьому випадку не вдається помислити комунікацію» [251]. Тому дуже слушним є доповнення, яке пропонує київський професор М. Бойченко про те, що «комунікативну природу соціальної реальності слід виводити не з аутопоезису, а з ціннісних засад – при збереженні функціонального розуміння засобів забезпечення відтворення і розвитку цієї реальності» [27, с. 6].

Інше перебільшення зустрічається у концепціях, що застосовують культурні критерії до будь-якого прояву комунікації. Йдеться про помилкову конструкцію лінійного зв'язку між поняттями *культура* і *комунікація*, яку критикує Я. Бломмаерт та яка передбачає, що «все в комунікації детермінується культурою, а культура звільнена від пояснення “поверхневими” способами комунікативної поведінки» [335, р. 5]. Виходячи з ідеї «інтерсуб'єктивної сутності людини як соціальної істоти» [27, с. 6], можна концептуалізувати комунікативну концепцію культури, як пропонує М. Бойченко, через «виявлення комунікативної природи усієї культури: все, що зроблено людиною, завдячує комунікації і в кінцевому рахунку прямо чи опосередковано на неї орієнтовано» [27, с. 6].

Неможливо створити раз і назавжди науково вивірену технологію, яка б гарантувала успішність комунікації. З найбільшою імовірністю просуватися на цьому шляху допомагає феноменологічний інструментарій, що залучає

досвід і опис до філософських розвідок. Сучасна соціально-філософська інтерпретація комунікації активно включає структури повсякденності в поле свого визначення. Про шлях руйнування тотального мислення, коли «розум ховає у собі світ, і, як наслідок, починається із самого себе, із своєї історії» [3, с. 167] розмірковує український філософ Г. Аляєв. Аналізуючи здобутки у філософії діалогу, він пропагує «філософію досвіду» і зазначає, що «її метод принципово відмінний від методів старої філософії з її запитуваннями про те, що “є” (чим “є” дійсність), на які майже ніколи немає правильної відповіді» [3, с. 167]. Власне феноменології комунікації як філософської дисципліни або субдисципліни майже ніколи не було, немає її системного осмислення і викладу й зараз. Однак можна говорити про методологічні запозичення з феноменології з боку дослідників, які аналізують повсякденний комунікативний простір. Феноменологічна позиція, яку обстоює Г. Аляєв, «ґрунтується на “довірі досвіду”, під час якого відбувається зустріч з іншим. Важливим висновком є й те, що мислення як процес живої безпосередньої мовної взаємодії Я і Іншого, на відміну від мислення “взагалі”, відбувається у часі» [3, с. 167].

Е. Гусерль в ескізах «феноменології спільноти повідомлення» каже про «“участь”, а також про специфічний “акт повідомлення (само-повідомлення), котрий, як такий, що утворює спільноту, латиною звучить саме *communicatio*”» [43, с. 75]. З концепції Е. Гусерля ми розуміємо, що комунікативна діяльність створює спільноту, а комунікативні дії виступають основою соціальності і є засадничими у побудові як міжособистісних, так і суспільних зв'язків. Слід визнати, що комунікація не була центральним поняттям феноменології Е. Гусерля, але він визнавав її значення як нового виміру людської практики.

Комунікація активно допомагає людині моделювати свій образ соціокультурного світу. Людина, що спілкується, осягає буття Іншого, у цьому процесі включає його до своєї сутності, трансформує своє буття взаємодією з Іншим. Л. Ситніченко характеризує спілкування як буттєвий вимір діяльності

людей, які знаходяться в «єдиному спільному процесі співпереживання, співтворчості» [266, с. 15], що «виступає як процес, в котрому людина “розділяє” своє буття з іншими людьми» [266, с. 16]. Спілкування висвітлює антропологічний аспект цілісного феномену комунікації, не вичерпується технікою комунікативного акту. Комунікант, окрім цього, ще спостерігає та оцінює реальність, яка створюється, на здатність адекватно відповідати уявленням і цілям, на спрацьованість із вже існуючими параметрами життєвого світу. Він є не тільки окремим суб’єктом мовної дії, але й умовою та результатом, актором і актантом комунікації. Комунікативне середовище створює комуніканта, а він, у свою чергу, вибудовує комунікативний простір. Передача інформації і трансформація учасників комунікації тісно пов’язані між собою та створюють, як пише В. Савчук, «єдине тіло медіасуб’єкта» [258, с. 139].

Багатьма науковцями відзначається загострення проблем спілкування, втрата людьми комунікативних здібностей в той час, як комунікація займає все більш значуще місце в культурному і соціальному просторі. Структурній організації та механізмам дії комунікації доцільно приділити окрему увагу. У. Еко закликав розглядати культурні процеси з точки зору комунікації тільки тоді, «коли ми зможемо виділити комунікативну структуру, що лежить в основі і більш складних випадків комунікації» [317, с. 35]. У який спосіб конструюється реальність за допомогою дискурсу, які теми, стратегії і мовні інструменти фігурують у сучасній комунікації? Отримати відповіді на ці запитання допоможе осмислення засадничих закономірностей теорії комунікації. Структура комунікації найчастіше представлена як структура комунікативного акту, що не може бути ототожнено з процесом комунікації та не відображає всієї системи. Але почнемо з нього. Опис комунікативного акту потрібен нам не тому, що складна організація міжкультурної комунікації може бути зведена до нього, а для того, щоб викласти сам принцип трансляції інформації.

Опис технічних характеристик будь-якої комунікації починається зі спрощеної лінійної моделі, запропонованої американським соціологом Х. Лассуелом. Він створює графічну схему комунікації, до складових якої входять комунікатор – хто повідомляє, саме повідомлення, канал як засіб, одержувач – хто отримує інформацію, ефект такого акту. Така модель структурно організовує загальне уявлення про комунікацію, але розкриває лише частину комунікативного контакту, не дає роз'яснень про його складність, багатосаровість, зворотний зв'язок. Д. Гавра систематизує різні підходи до комунікації і додає, що Р. Бреддок доповнює цю схему двома значимими компонентами – «умови, в яких перебігає комунікація, і мета, яку переслідує комунікатор» [52, с. 100]. Інтерактивна модель демонструє активну участь всіх учасників комунікації, зворотний зв'язок. Так, наприклад, описує комунікативний акт Р. Барт. Діалогові інтерактивні моделі М. Бубера, М. Бахтіна закладають основу бачення транзакційної моделі, яка усуває послідовність, дискретність комунікативних актів, ускладнює дії комунікантів (вони відправляють, декодують, отримують інформацію, реагують на співрозмовника і оточення). Підкреслюється вплив середовища, умов, інших чинників на комунікацію, що артикулюється і методом соціальної топології.

Залежно від соціального контексту і характеру взаємодії комунікантами можуть бути окремі індивіди, соціальні групи, спільноти, громади, культури. Зміст повідомлень є важливим насамперед для суб'єктів взаємодії, але не слід виключати і третю сторону, потенційних учасників комунікації. Ця ідея впливає на розробку стратегії толерантності з урахуванням третьої сторони.

Значущим елементом комунікативного процесу є інформація (текст). Інформація надає знання конкретних характеристик явищ і стану системи повідомлень. А. Урсул у філософській праці «Природа інформації» означає її спочатку як «зняту невизначеність» [282, с. 33]. При цьому «мова йде не тільки про відправлення і отримання при вибірковій увазі; в набагато більшому ступені вибірковість інформації сама є моментом комунікативного процесу, тому що лише з її урахуванням можна активізувати вибірку увагу» [197,

с. 196], аналізує роль інформації Н. Луман. Для відправника і адресата інформація не є ідентичною, за Н. Луманом, ідентичність не може бути гарантована «змістовною якістю інформації, а конститується лише у процесі комунікації» [197, с. 196]. Інформативний сегмент технології комунікативної взаємодії складається з відбору інформації, її кодування, передавання комунікантові, декодування ним та здійснення зворотного зв'язку. Інформація містить у собі кількісну і якісну складові, як досліджує А. Урсул: «Математичне розуміння кількості інформації як міри знятої, такої, що усувається невизначеності носить в основному теоретико-множинний характер» [282, с. 45]. Він показує, що «кожен елемент множини вже має певну якісну відмінність від елемента іншої множини. Крім того, всередині множини розрізнення елементів один від одного носить теж якісний характер. Пошук якісного аспекту інформації полягає, зокрема, у врахуванні природи елементів, які об'єднуються у множини, він пов'язаний з аналізом якісної визначеності множини, тобто в кінцевому рахунку якісного різноманіття матерії» [282, с. 46]. Тлумачення інформації як різноманітності відбувається у теоретико-методологічному просторі топології.

Обмін між комунікантами не тільки технологічно підвищує надійність обміну інформацією, а й дає зрозуміти, чи відбулася комунікативна взаємодія і з яким результатом. Інформація в системі комунікації подається через знакові структури, найважливішою з яких є мова. Ю. Габермас у цьому процесі виводить роль мови у визначенні характеру соціальної дії (стратегічної або комунікативної): виступає вона «лише як медіум передавання інформації, чи також як джерело соціальної інтеграції» [50, с. 293]. У такий спосіб виявляється стратегічна (у першому випадку) дія, де «координація лишається залежною від впливу суб'єктів діяльності на ситуацію й одного на одного, що відбувається у межах немовної діяльності», і комунікативна дія, де «дієвим для координації діяльності є зусилля до мовного взаєморозуміння, тобто поєднуюча енергія мови як такої» [50, с. 293]. З ракурсу учасників комунікації взаєморозуміння не надається ззовні, а стає подією добровільної зустрічі

мовця і слухача. За умов впливу чи маніпуляції, «заохочення чи погроз, навіювання чи введення в оману» [50, с. 293] не можна створити етично налаштовану комунікативну взаємодію. Вона формується на підґрунті спільного горизонту життєвого світу, спільного бажання узгодження цілей і визначення ситуації.

Структурна лінгвістика за одиницю організації мови, що має властивість комунікативності, приймає речення (а не слово), але елементарною складовою комунікації вважає «не речення, а дію», як зазначає В. Зінченко [109, с. 13], мовленнєвий акт (Дж. Остін [218], Дж. Серль [265], Д. Вандервекен [405]). До мовленнєвих актів включають локуцію, ілокуцію і перлокуцію. Локутивний акт відповідає граматично і фонетично побудованому висловлюванню «з певною референцією і сенсом» [109, с. 13]. Ілокутивний акт втілює в себе висловлювання з певною цілеспрямованістю, «на його рівні відбувається розподіл речень, висловлювань на перформативні, які несуть в собі намір діяти, і констативні, інформаційно насичені» [109, с. 14]. Актуальність ілокутивного акту в момент вимовлення суттєво пов'язана з реалізацією мети учасників на момент діалогу. Перлокутивний акт спрямований на «досягнення якого-небудь результату за допомогою мови, тобто це вплив на свідомість або поведінку слухача» [109, с. 14].

Кодування змісту відбувається через будь-яку знакову систему (через мову – у письмовий або усний спосіб, невербальні сигнали, умовні знаки та символи). Д. Гавра визначає, що «під кодом розуміють набір однозначних правил, за допомогою яких повідомлення може бути подано в тій чи іншій формі» [52, с. 104]. До того ж соціокультурна спільнота або суспільство формує систему «правил або традицій, котрі визначають, як і в яких контекстах ці знаки використовуються» [52, с. 104]. Комуніканти сприймають і опрацьовують інформацію, освоюють і включають її в простір своєї мислєдіяльності.

Код має бути зрозумілим для всіх учасників комунікативного процесу, тобто конвенціональним та репрезентативним. Це стосується і знаків, і правил,

в межах яких ці знаки використовуються. Для того, щоб комунікативна взаємодія відбулася, її учасники повинні застосовувати ідентичні системи кодів і символів. Це базовий принцип розуміння. Комунікація може транслюватися вербально і невербально, використовувати мовні засоби спілкування або інші знаки і символи: жести, міміку, візуальний контакт, дистанційну позицію. До форм вербальної комунікації відносять монолог, діалог і полілог. Способи невербальної комунікації систематизовані у проксеміці (просторова організація комунікації), хронеміці (вплив часових структур на комунікацію), кінесиці (сукупність жестів, поз і рухів тіла), такесиці (рукостискання та інші дотики комунікантів), сенсориці (вплив чуттєвого сприйняття на комунікацію: запахи, смак, колір, звук).

Комунікація є відкритою для змін системою відносин. Н. Луман зображує її існування у вигляді постійної пульсації: «з кожним тематичним вибором система розширюється і стискається, сприймає одні смислові змісти і опускає інші. У цьому аспекті система комунікації працює зі структурами, відкритими для сенсу» [197, с. 202]. Вибірковість у комунікації стосується повідомлення, інформації та розуміння, – зазначає Н. Луман, – а також «розходжень, що забезпечують цю єдність (інформації та її розуміння), становлять сутність комунікації» [197, с. 225]. У комунікації можуть бути задіяні різні феномени культури як системи знаків. Це не означає переваги комунікативного простору в системі культури, але увага фокусується на здатності культурних явищ повідомити нам щось. З позиції культурної семантики «будь-який культурний об'єкт або процес має символічні властивості і в силу цього є культурним текстом, що несе інформацію про власні атрибутивні ознаки, функціональне навантаження, структурно-ієрархічний статус в системі» [286, с. 291]. Культурна комунікація як спосіб взаємодії суб'єктів проявляється через окремі культурні події, явища і процеси, в ній задіяні різні соціокультурні простори і культурна система в цілому.

Комунікативний простір як топологічна складова комунікації вписаний у структуру культурного простору і обумовлений тими правилами і нормами, що закладені в системі кожної культури. Ми виходимо з того, що будь-яка комунікація відбувається у межах певних просторових соціокультурних координат. Будь-яка соціальність формує власний комунікативний простір зі своєю структурою. Схеми, що запропоновані для аналізу комунікативного простору, засновані на загальній ідеї просторового порядку. Сприйняття комунікативного простору в структурі свідомості є складним процесом, що віддзеркалює комунікативні взаємодії у повсякденному бутті, політичній, професійній, науковій сфері, географічному і віртуальному просторі, сприяючи активному освоєнню різних культурних ландшафтів. Наповнення комунікативного простору різним змістом має й іншу сторону у феноменології свідомості. Йдеться про організацію змісту комунікативної свідомості у певну просторову структуру. З. Попова та І. Стернин визначають комунікативну свідомість як «сукупність комунікативних знань і комунікативних механізмів, які забезпечують весь комплекс комунікативної діяльності людини» [234, с. 34]. Дослідження семіотичних систем показують важливість значення для комунікації структури простору. Спираючись на топологічну пропозицію М. Гайдегера виділити феноменальну структуру навколишнього, що конститується «феноменами віддалення, місцевості й орієнтації (напрямку)» [296, с. 236], доцільно розглянути у такому плані структуру комунікації. У такий спосіб розкривається принцип конструкції культурних ідентифікацій, розрізень, взаємодій, поданий як суб'єкти та їх оточення, що є засадничим у дослідженні міжкультурних відносин. Топоси суб'єкта і оточення окреслюють їх *місце* в культурній комунікації, крім того, містять в собі специфічні характеристики близькості / віддаленості і напрямку комунікації (шляху, орієнтації). Так, топологічна схема міжкультурної комунікації концентрується у просторах «між» і «навколо».

При реалізації топологічних розвідок проблем соціальної або культурної взаємодії смислів слід розрізняти «комунікативний» і «комунікаційний»

простір. Як пише О. Іванова, «комунікативний континуум має на увазі становлення смислів, їхній рух, розвиток і зміну в умовах неперервної діалогічної взаємодії перед “обличчям” Іншого в реальному часі й просторі» [113, с. 39]. При активному розвитку технологій обміну інформацією, що «об’єктивують існування людини, комунікативний континуум набуває властивостей комунікаційного континууму, який детермінований полімагістральністю структури, в межах якої він існує, спонтанністю дискурсивного середовища. Комунікаційний континуум не має прихильності до певного простору й часу, навпаки, він має можливість долати за рахунок власної безперервності жорстко детерміновані межі» [113, с. 39]. Прикметник «комунікаційний» вживається, переважно, стосовно технологій, процесів і способів передачі інформації. «Комунікативний» має більш широке застосування в гуманітаристиці при аналізі соціокультурних і психологічних можливостей і здібностей людини до спілкування і подій, з цим процесом пов’язаних.

Поняття «комунікативний простір» задіяне при дослідженні комунікації в найширшому спектрі. У сучасній гуманітаристиці існують різні підходи до визначення комунікативного простору. О. Осіпова узагальнює найбільш поширені [217, с. 131]:

- як географічний простір, у межах якого відбувається процес комунікації, здійснюються комунікативні дії (світовий, регіональний комунікативний простір);
- як різновид соціального простору (поряд з культурним, правовим та іншими просторами);
- як комунікативне середовище суспільства певного рівня соціального розвитку (комунікативний простір громадянського суспільства, постіндустріального суспільства);
- як комунікативне середовище певної галузі наукової та професійної діяльності (комунікативний простір міжкультурної комунікації, реклами);

- як комунікативне середовище соціального інституту (комунікативний простір вузу, ЗМІ);
- як проксемічний простір (актуальний комунікативний простір, суб'єктами якого стають учасники спілкування).

Часто комунікативний простір ототожнюється з поняттям дискурсу. Підстави типологізації дискурсу при цьому також можуть бути різними: «різновиди літературної мови (комунікативний простір розмовної мови, статті, художнього тексту); засоби здійснення комунікації (вербальний або невербальний комунікативний простір); типи носіїв інформації (віртуальний або Інтернет-комунікативний простір; функціональні параметри дискурсу (ігровий, освітній комунікативний простір)» [217, с. 131].

У сучасних наукових розвідках комунікативний простір розглядається не стільки як «зовнішнє середовище», «допоміжний засіб», «фон», що покликані підкреслити суттєві відмінності того чи іншого типу дискурсу, скільки як впливовий феномен соціокультурного простору, фактор, який конститує життєвий світ людини. Віртуалізація сучасної культури висуває нові форми й ритми комунікації, що спираються на віртуально-топологічний суб'єкт, дослідження якого запропоновано в роботі В. Палагути «Самоідентифікація соціального суб'єкта в дискурсивних просторах» [219]. Кожен топос формується як вузол соціальних відносин. Структура комунікативного простору задається цими вузлами, сполученнями комунікативних актів, що формуються за ступенем близькості / віддаленості соціокультурних суб'єктів, упорядковуються в детермінації комунікаційного ланцюга, задаючи топологію міжкультурного простору. Завданням комунікації стає подолання розбіжностей, роз'єднаності, нерозуміння у процесі спілкування. Відмінності й незрозумілості стимулюють комунікативний процес, коли у прагненні подолання культурних розбіжностей парадоксально затверджується культурне розмаїття, виробляється дискурс difference.

Постіндустріальна культура значно розвинула варіативність комунікативних просторів. У сучасній комунікації завдяки інтенсифікації міжнародних контактів, розвитку масової освіти, Інтернету, ЗМІ суттєво збільшився рівень зацікавленості, розширилися знання та міжкультурна компетентність різних соціокультурних спільнот щодо одна одної. У вдосконаленні комунікації, соціокультурному самовираженні, згуртуванні суспільства, продукуванні метатексту культури беруть участь наука і мистецтво. У. Еко та М. Фуко пропонують у цьому сенсі архітектурний дискурс, Р. Барт і Ж. Бодріяр – моду. Художні форми (література, музика, танок, живопис та ін.) стають топологічними засобами зв'язку і взаємодії.

Комунікативні дії, спрямовані на взаєморозуміння із співрозмовниками, створюють простір дискурсу. *Дискурс* у контекстах нашого дослідження має і онтологічний статус – як простір розгортання певної комунікації, і гносеологічний – як методологія дискурс-аналізу. Теоретичні засади дискурсивного аналізу було закладено ще у середині минулого століття представниками англійської філософської школи, які запропонували аналітичні інструменти для лінгвістичних контекстів суспільної свідомості. Є. Кожем'якін звертає увагу на досягнення дискурс-аналізом «певного академічного статусу» [123, с. 5] у галузі філософських і культурологічних досліджень. Як методологія систематизації знання аналіз дискурсу впроваджується у різні напрями західної науки.

У розвідках дискурсивного аналізу як дисципліни вагомий внесок належить європейській школі лінгвістики тексту, представленій послідовниками Т. ван Дейка, комунікативного напрямку філософії Ю. Габермаса, Г. Гьофе, К.-О. Апеля, В. Гьосле. Поле актуальних дискурсивних досліджень продовжує деліберативна теорія (інтерпретації О. Лафонтена, І. Месароша, А. Котрелла та ін.), яка доводить, що «демократія в усіх формах суспільного життя перш за все – це комунікація, яка в процесі найширшого обговорення раціонально формує волю її учасників. Тобто необхідно виходити не з наперед визначених поглядів і рішень, а з процесів їх

формування у комунікативному дискурсі» [111, с. 306]. Проблема дискурсу знайшла своє відбиття в роботах вітчизняних авторів: В. Додонової, А. Єрмоленка, В. Зінченка, В. Лук'янця, В. Малахова, Л. Озадовської. Плідними є також праці Ю. Лотмана, В. Дем'янкова, М. Макарова, Ю. Степанова. Але проблема систематизації цього досвіду, аналізу його ролі у соціокультурних процесах в Україні не вирішена вітчизняною наукою і досі.

Сам термін «дискурс» є достатньо поширеним у сучасній гуманітаристиці, що приводить до різноманітності його тлумачень. Найбільш актуальними, за аналізом О. Русакової та В. Русакова, є: «1. Різноманітні лінгвістичні підходи до його аналізу, включаючи методи соціолінгвістики, лінгвокультурології та інших лінгвістичних дисциплін; 2. Кратологічні трактування, які фокусують увагу на його владних характеристиках; 3. Семіотичні трактування, які розглядають дискурс як знаково-символічне культурне утворення, як культурний код; 4. Соціально-комунікативні трактування, що акцентують увагу на комунікативних цілях і соціальних функціях; 5. Постмодерністські трактування, що представляють дискурс як мережевий комунікативний простір, в якому відбувається конструювання і переформатування реальності; 6. Критичний підхід, що з'єднує елементи різних його тлумачень; 7. Презентаційна концепція» [256, с. 12]. Дискурс-аналіз у всіх цих тлумаченнях можна застосовувати до дослідження міжкультурної комунікації, оскільки той чи інший підходи не суперечать один одному, а доповнюють, змінюючи фокус уваги.

Розуміння простору людського буття як «єдності смислів, що задаються структурами мови» веде, як зауважує доктор філософських наук В. Зінченко, до дослідження «мови як плюрального світу людського буття і соціальної взаємодії» [109, с. 10]. У монографії «Дискурс комунікації: особистість, суспільство, практика» він наводить судження П. Рікера про те, що «дискурс ніколи не існує for its own sake, заради самого себе, але у всіх своїх вживаннях прагне перенести в мову досвід, спосіб існування і буття-в-світі, які йому передують і вимагають бути висловленими» [246, с. 90].

М. Фуко пов'язує соціальний простір з мовним за допомогою «дискурсивних практик» і «дискурсивних формацій» [289], використовує кратологічний зміст «дискурсу», розглядаючи його як джерело влади, владування. Дискурсом для нього є упорядкована система висловлювань, «сукупність всіх наявних висловлювань (вимовлених і написаних)» [289, с. 43], що співвідноситься «з одним і тим самим об'єктом» [289, с. 51] і реалізується як дискурсивна практика. Дискурсивні, тобто мовні практики у різні історико-культурні епохи утворюють дискурсивні формації. М. Фуко, який глибоко досліджував культуру певних соціокультурних періодів, показав, що певні способи висловлювань і аргументації, формулювання присутні у різного роду наукових дисциплінах. Ми маємо справу із дискурсивними висловлюваннями науковців із різних галузей, які переважно ніколи не спілкувалися між собою. Отже, деякі фундаментальні побудови їхніх текстів обертаються навколо ідентичних ключових термінів, способів їх структуризації, які, зі свого боку, впливають на структури аргументації, використання ідентичних метафор тощо. Це є надзвичайно продуктивною ідеєю для дослідження міжкультурної комунікації, оскільки розширює теоретичне знання про закономірності існування комунікації і висвітлює, як твориться комунікативний метадискурс. М. Фуко бачить у дискурсі механізм, що «зчеплює» і «розсіює» висловлювання у просторі певного функціонального поля. Є. Кожем'якін аналізує цей механізм і пояснює, що така система характеризується «наявністю певних закономірностей об'єднання різного типу висловлювань, понять і тем, позначається М. Фуко як *дискурсивна формація*» [123, с. 7].

Дискурс зазвичай викликаний «колективним наміром вести розмову певного типу» [405, р. 243], як зауважив відомий канадський логік і філософ мови Д. Вандервекен. Основою дискурсу виступає «певна знакова структура, яку роблять цілісністю суб'єкт дискурсу, його об'єкт, місце, час, інші обставини. При цьому така структура завжди залишається відкритою, оскільки завжди існує ймовірність появи нових відомостей про процес виробництва цієї

структури» [87, с. 30]. За своєю природою продуктивно сформований дискурс є кінцевою послідовністю логічно пов'язаних думок, поданих у висловлюваннях учасників. Дискурс залучає фонові умови і непередбачені судження, але основні висловлювання мають бути релевантними, відповідними темі дискурсу, не випадковими. Погоджуємося із З. Сокулер в тому, що дискурс має на увазі дещо більше, ніж тільки текст або мову, це «текст разом з тією соціальною практикою, до якої він належить і яка визначає спосіб обговорення деякої теми, зразки постановки проблем і підходи до них, виправдання, обґрунтування, зв'язки з іншими темами <...> – це нормативна практика, що містить в собі певну систему правил» [268, с. 177]. Дискурсивна теорія вимагає більш пильної уваги до культурного фону, ніж теорії «ізолюваних ілокутивних актів» [405, р. 245].

В. Палагута, характеризуючи новий тип дискурсивно-просторової суб'єктивності, пише: «в ній немає внутрішнього і однорідного, воно змішується із зовнішнім і інорідним; єдине і цілісне змінюється множинним і різнорідним, безперервне – дискретним, плавне – розривами і збоями» [219, с. 267]. Дискурсивний простір передбачає, як підкреслює В. Палагута, «як множинність місць і полів, так і множинну варіативність актів присвоєння свого-іншого Іншого, і, в підсумку, актів конститування самої суб'єктивності, що свідчить про певний вибір сучасним суб'єктом тієї чи іншої суб'єктивності» [219, с. 267].

М. Макаров зазначає, що в дискурсивній соціальності «один мовний акт не може однозначно визначати тип і властивості подальшого акту: він швидше задає умови, в яких поява того чи іншого акту, що продовжує діалог, буде більш-менш очікуваною, доречною, відповідною нормам і правилами спілкування. Тип відносин в новій онтології не допускає однозначного детермінізму, він більшою мірою характеризується розмитими ймовірносними залежностями, зумовленими стратегіями, правилами і нормами “мови-у-взаємодії”» [198, с. 15]. Режим виробництва і підтримки того чи іншого комунікативного сценарію впорядковується правилами

дискурсу, але не гарантує очікуваний результат. Для дискурсивної дії необхідна творча взаємна діяльність дискурсантів.

Дискурс є безперервним рухом втілення у дискурсивні практики, поширюється в суспільстві і на цьому рівні є більш конкретним предметом аналізу. Дискурсивні практики складаються з «упорядкованих послідовностей висловлювань, зроблених декількома ораторами, які своїми словесними взаємодіями прагнуть досягти загальних цілей, таких, як обговорення новин, координація їх спільних дій, ведення переговорів або більш простий обмін привітаннями» [405, р. 243]. Д. Вандервекен у науковій дискусії з Дж. Серлем пропонує збагачену теорію мовного акту для розробки теорії дискурсу саме в контексті комунікативної прагматики і практики. З цією метою він проаналізував логічну структуру різних типів комунікації: «бесід, описів, інтерв'ю, обговорень, консультацій, правил, оцінок, протестів і вихвалянь» [405, р. 243] і правила, яких слід дотримуватися, щоб успішно проводити різні типи розмови. Д. Вандервекен звертає увагу на базовий принцип ведення дискурсу: «кожен мовленнєвий акт, що виконується в певний час у діалозі, обмежує в цілому безліч можливих іллокутивних актів, які є придатними відповідями в цьому діалозі на цей акт» [405, р. 244]. Синергетичний механізм побудови діалогу виявляється у принципі дискурсивного обмеження між мовним актом і можливими відповідями на нього. Форма можливих відповідних актів може не відповідати структурі основного змісту діалогу, його предмету та пропозиціям. Крім того співрозмовники можуть змінювати тему розмови або «навіть виконувати невідповідний мовленнєвий акт, який не має нічого спільного з тим, що було сказано раніше, без порушення *eo ipso* конститутивного правила розмови» [405, р. 244], це не заважає продовженню успішної комунікації. Отже, «очевидна недоречність, невдача, дефектність або незадоволення конкретних іллокутивних актів в певні моменти часу в розмові не обов'язково переривають цю бесіду або перешкоджають її успіху» [405, р. 244].

Дискурси міжкультурної комунікації впроваджують асортимент різних

культурних значень, уявлень, правил, складаючи, зіставляючи і перемішуючи їх в певному порядку, пропонуючи інструментарій для міжкультурних практик. Комунікативна поведінка в дискурсі характеризується гнучкістю і динамізмом, оскільки зміна тактики спілкування, його умов і обставин вимагає як змістовної регуляції, так і переконструювання поведінки у комунікативній взаємодії. Дискурсивний простір сучасної комунікації відзначено також тенденцією до дерегламентації дискурсивних практик, що робить їх відкритими до перетворень.

Узагальнюючи позиції сучасних підходів, ми будемо розуміти дискурс як зв'язаний текст у сукупності лінгвістичних і соціокультурних чинників, узятий у контексті певної комунікативної події, розгортання спільної теми. Він є мовленням, розглянутим як цілеспрямована соціальна дія, як компонент, що бере участь у взаємодії людей і когнітивних процесах їхньої свідомості. Слід погодитись з польською дослідницею О. Гнатюк у тому, що «дискурс визначає і водночас обмежує те, що є «реальним», «істинним» і «природним». Навіть коли індивід стверджує, що він не творить дискурсу, уважний аналіз його меседжу дає змогу виявити настирливо повторювані теми, аргументи, думки, джерела та взаємозв'язки, які становлять межі функціонування, що уможлиблюють або обмежують діяльність цього індивіда» [60, с. 59].

Комунікативна діяльність стає вагомою суспільною практикою і мова є детермінантою і відбиттям такої практики. Мова діалогічна, як підкреслював М. М. Бахтін, вона «живе у конкретному мовному спілкуванні» [15, с. 307], її можна зрозуміти тільки у параметрах незмінної орієнтації на іншого. Дискурс орієнтований на рефлексію і обговорення будь-яких дій, думок і висловлювань учасників комунікації. Комунікативна реальність як культурний текст стає невідокремленою від символічної сфери людського дискурсу. Перебуваючи усередині світу, що пізнається, суб'єкти самі формують реальність у процесі дискурсу. Як і кожне соціально обумовлене віддзеркалення світу, дискурс є не пасивним відображенням наявної реальності, а активним конструюванням світу.

Отже, поняття комунікативного простору позначає складну гетерогенну динамічну систему, в якій позиції суб'єктів культури проявляються у діалогах та полілогах, функціонують відповідні комунікаційні канали, загальне інформаційне поле з відповідним сенсом, системи образів комунікантів, виникають бар'єри трансляції інформації та смислів. Але, крім цього, для комунікативного простору характерні контекстуальні складові: час комунікативної дії, загальні контекстуальні культурні атрибути, мовні особливості тощо. Саме у такому просторовому ракурсі концептуалізації феноменів міжкультурної комунікації через встановлення відносин між ними і оточенням актуалізується топологічна методологія дослідження.

Елементами комунікації виступають мовленнєві акти, на формування яких можуть впливають мотиви комунікації, а також топологічні особливості каналу і потоку комунікації: як середовище забезпечує поширення змісту і форми повідомлення, шум (вербальні або невербальні перешкоди спілкування), конвенціональність комунікативного процесу. Виявлено, що у комунікативному акті має значення не тільки технологічна структура, тобто суб'єкти взаємодії (комунікатор і комунікант), повідомлення (інформація, текст), канал, ефект, а й динамічна мережа комунікації, коли замість окремих послідовних комунікативних актів відбувається одночасний процес, у якому комунікант стає комунікатором, відправляє, декодує, отримує різні повідомлення і реагує на інших суб'єктів комунікації, формуються значущі соціальні зв'язки. Інформаційна складова надає вибір знакових систем і кодів, за допомогою яких відбувається обмін повідомленнями, виявляє відмінності і ціннісні підстави комунікації.

Виконаний аналіз дає змогу дійти висновку, що дискурс є способом буття комунікації. Її дискурсивні засади полягають у заданому системою зв'язків і відносин елементів комунікації напрямку відповідно до її цілей, тематики, соціокультурного середовища. Взаємодія із зовнішнім культурним простором забезпечує топологічний механізм «зчеплення» і «розсіювання» (М. Фуко) семіотичних складових дискурсу. Фукіанський аналіз дискурсу

пропонує набір інструментів, що виявляють зміщення та суміщення топосів, «збирають» значення, знання, уявлення та «розсіюють» їх. За наявності правила дискурсивного обмеження мовленнєві акти співрозмовників передбачають визначені змістом і формою дискурсу відповіді і реакції. Але актуальність окремих актів залежить від зміни конкретного напрямку і цілей у процесі комунікації. Можливі відхилення від теми, невідповідність формальній побудові розмови, порушення логіки висловлювань, що свідчить про скасування жорстких структурних вимог розмови, призводять до синергетичної невизначеності плину комунікації, її прогнозоване завершення позначається не як конкретна точка, а як обрій, який фіксує її змістовну відкритість і варіативність.

В організації міжкультурного дискурсу важливим є параметр культурного фону, вихід співрозмовників за межі картини світу однієї культури і конструювання нових модусів комунікативної реальності. Аналіз дискурсу включає аналіз відносин між мовою і її соціальним контекстом. Важливою частиною логіки дискурсу є колективна інтенціональність. Як система взаємодій, комунікація містить не тільки дії суб'єктів спілкування, а і рефлексію, яка тісно пов'язана з їх комунікативними практиками. Тому міжкультурна комунікація може розглядатися як дискурс усвідомлення, обґрунтування та узагальнення взаємодій суб'єктів з різних культур, практик їх спілкування.

2.3. Міжкультурна комунікація у сучасних наукових розвідках

Міжкультурна комунікація є актуальною, авангардною темою сучасних гуманітарних наук, а її дослідженням займається безліч дисциплін: теорія комунікації, філософія, лінгвістика, соціологія, соціальна психологія, філологія, антропологія, етнологія (ряд далеко не закінчений). Напрямок міжкультурних досліджень комунікації оформлюється у середині XX ст. у межах становлення теорії комунікації як інтегральної наукової дисципліни. Як

область дослідження, яка виростає з ряду дисциплін і субдисциплін, теорія міжкультурної комунікації формує свою методологію, поєднуючи й інтегруючи різні філософські та соціологічні методи, а також культурологічний, лінгвістичний та антропологічний підходи. Необхідність співставлення способу відношення різних культур між собою та їх окремих репертуарних елементів диктує звернення до методу компаративістики.

Без лінгвістичного повороту зрозуміти природу міжкультурної комунікації неможливо. Саме завдяки йому міжкультурна комунікація стає предметом дослідження аналітичної філософії, семіотики, структуралізму та постструктуралізму, історичної семантики (зокрема, аналізу дискурсу). Лінгвістичний поворот являє собою загальну зміну гуманітарної методології. У дослідженні міжкультурної комунікації він означає, що постановка та вирішення її дослідницьких проблем знаходиться у площині вивчення мови. Це показує, що розвідки мовних структур, форм, виразів є вихідною формою дослідження. Саме тому у нашій дисертації ми виходили з цієї вимоги наукової коректності, розглянувши поняття культури та міжкультурної комунікації в їх історичному становленні. Така увага до мовної форми привчає до наукової строгості досліджень.

Для дослідження міжкультурної комунікації ключовим є поняття сенсу. Як і у будь-якому науковому дослідженні, з дескриптивного етапу впливає етап прояснення сенсу. У дослідженнях міжкультурної комунікації є дві основні теорії сенсу: телеологічна (цілераціональна) і семіотична. Якщо йдеться про телеологічну теорію сенсу, то міжкультурна комунікація має цільову природу. Згадаємо цілераціональну дію М. Вебера, яка порівнює мету і засоби, що необхідні для досягнення цієї мети. Наскільки ми розуміємо такого роду співвідношення, настільки ми розуміємо і сенс дії. Ціннісна раціональна дія не апелює до засобів, вона безумовна. Але мета, пов'язана із цінністю, зумовлює наше розуміння.

Ч. С. Пірс створив типологію знаків, за кожним із яких стоїть певна дослідницька програма міжкультурної комунікації. Це іконічні знаки (знак і

те, що означається, пов'язані відношенням подоби), що «виконують функцію передачі ідей і репрезентують речі» [228, с. 89]; знаки-індекси (знак і те, що означається, пов'язані як причина і наслідок), вони «щось говорять про речі, тому що фізично пов'язані з ними» [228, с. 89] і знаки-символи, що «асоціюються з їх значеннями (meanings) завдяки звичці» [228, с. 89]. Знаки не просто виражають внутрішній світ людини будь-якої культури, вони набувають принципово нової якості – дозволяють людині зовсім інакше здійснювати духовну діяльність. Матеріальний знак – не просто функція, а посередник між виразом і розумінням. Він і сам є важливим явищем, що має власні якості, виробляє певні культурні ефекти, служить появі нових, більш складних культурних явищ як у сфері мислення, так і у вимірах культурної організації життя, міжкультурної комунікації.

Існують дві основні семантичні моделі, які відіграють суттєву методологічну роль у дослідженнях міжкультурної комунікації. Перша з них є двочасною, що поділяє позначення (знак) і позначене (предмет). Існує також тричасна модель, що виділяє позначення (знак), сенс знака і позначене (предмет). Двочасна модель Ф. де Сосюра показує комунікацію двох суб'єктів (у нашому випадку суб'єктом є різні культури або їх представники). Слова, які вживаються протягом комунікації, вже існують в уявленні суб'єктів. Позначеним, предметом або денотатом, до якого належить знак, є певний образ. Такого гатунку семантична модель передбачає, якщо ми розуміємо певний знак, то в нашій свідомості виникає відповідне уявлення, ідея. Тож розуміти дещо – означає уявляти його.

Г. Фреге пропонує тричасну семантичну модель, яка є вкрай продуктивною для наступних досліджень міжкультурної комунікації і тематизації проблеми сенсу як такого. За Фреге, «зв'язок між знаком, його сенсом і значенням повинен бути таким, щоб знаку відповідав певний сенс, а сенсу, в свою чергу, – певне значення» [288, с. 27]. В основі семантичного розуміння у Фреге знаходиться перспективістська метафора, сенс є перспективою предмета, його способом данності. Будь-який предмет ми

сприймаємо з точки зору його перспективи. Вирази можуть мати однаковий сенс, але різне значення (предмет), або ж навпаки – одне значення (предмет) і різний смисл. Ми погоджуємося з Г. Фреге, що з одним предметом культури може бути пов'язано безліч сенсів. Знаючи сенс знака, не завжди можна з'ясувати предмет, який цей знак позначає; сенс є також у знаків, що не позначають жоден предмет. Зазначене відкриває широкий простір досліджень міжкультурної комунікації навколо перекладів міфів, казок, художньої літератури. Сенс є об'єктивним, не довільним та інтерсуб'єктивним, доступним для різних учасників міжкультурної комунікації. Фреге обґрунтував природу сенсу, але не показав механізмів залучення суб'єктів комунікації до смислу. Дослідження цього належить феноменології. Вона виходить із розуміння свідомості як інтенціональної, спрямованої на об'єкт. Для Е. Гусерля сенс є інтенційною структурою свідомості. Смисл є чимось неподільним із сутністю сприйманого. На сьогодні ця проблематика активно використовується у дослідженнях культури і міжкультурної комунікації. Сучасні послідовники феноменології виходять з того, що наше сприйняття предмета залежить від фрейму. Те, як ми структуруємо матерію нашого сприйняття, задано тим, як ми фреймуємо цю ситуацію. Вирішальне значення при цьому надається смисловим актам, а не матерії нашого сприйняття. Вплив феноменологічної філософської програми був достатньо глибоким. Ця програма дозволила сформуванню непсихологічних концепцій розуміння, тобто сучасні герменевтичні концепції, які вважають недоцільним для розуміння сенсу повертатися до психологічних концепцій XIX століття. Саме феноменологія звернула увагу на те, що субстратом людського культурного буття є життєвий світ. Пильна увага до повсякденності, життєвого світу, експлікації його смислових структур зумовлена феноменологічною парадигмою. Феноменологія також відіграла вирішальне значення у виникненні потужної сучасної філософської течії – соціального конструктивізму. П. Бергером і Т. Лукманом [20] запропоновано грандіозний проєкт програми вивчення соціокультурного світу і міжкультурної

комунікації як специфічної конструкції. Тобто феноменологія стала надзвичайно впливовою методологією дослідження міжкультурної комунікації.

К. Гірц узагальнив сучасні результати дослідження в аналітичній філософії мови з метою актуалізації методологічного арсеналу міжкультурної комунікації. Він формулює так звану теорію «насиченого опису» [59, с. 9], тобто дискурсивного розкриття й опису сенсів людської дії. Так, Гірц наводить приклад підморгування [59, с. 12–13], який має у різних культурах надзвичайно складний і різний сенс. Виявити цей сенс і означає дати насичений опис, тобто ми маємо однаковий емпіричний матеріал, але пов'язуємо з цим зовсім різні сенси. Розкриття цього сенсу здійснюється протягом дискурсивного опису, що дає можливість у подальшому комунікувати відповідним чином.

Історія розвитку теорії міжкультурної комунікації свідчить також про розробку власних відмітних парадигм досліджень. Однак і сьогодні наукова література не дає цілісного уявлення про закономірності та механізми розвитку міжкультурної комунікації. Навіть назва теоретичної дисципліни викликає сумніви. Виникнення теоретичного напрямку пов'язують із практичною діяльністю Foreign Service Institute у США та виходом книги Е. Хола і В. Трагера «Culture as Communication» («Культура як комунікація») у 1954 р. Нова наука та самостійна дисципліна отримали назву «cross-cultural communication». Тому і в україномовному, і в російськомовному науковому просторі часто використовують формулювання «Міжкультурна комунікація як наука» – наприклад, В. Манакін [203], А. Садохін [262] та ін. Це призводить до невизначеності у поняттях при філософському аналізі предмету дослідження, породжує такі фрази, як «міжкультурна комунікація виникла у США завдяки практичним інтересам американських політиків і бізнесменів» [262, с. 9], коли не ясно, чи йде мова про науковий напрям, практику спілкування або тип комунікації.

У 70-ті роки ХХ ст. наукові розвідки міжкультурної комунікації поряд з практичним інструментарієм запропонували теоретичні концепції та почали набувати обрисів класичної університетської дисципліни. Сьогодні до дослідження цього наукового сегмента спостерігається підвищений інтерес. Водночас науковці відмічають кон'юнктурний характер «міжкультурного буму» та інфляцію понять цієї тематики в результаті їх невинуватено частого використання (наприклад, П. Донець [92, с. 5]). Німецький дослідник С. Хон впевнений, що «починаючи з дев'яностих років спостерігається певне інфляційне використання атрибуту *міжкультурний*. Його часто можна зустріти в заголовках книг, які не мають справи ні з комунікацією, ні з культурою, ні з областю між культурами» [362, с. 96]. Й. Кім також простежує у міжкультурних дослідженнях тенденцію до «недостатньо чіткого оформлення наукового напрямку в структурі наукового знання, що спричиняє відсутність єдиного концептуального інструментарію» [369, р. 13]. Соціальна філософія може запропонувати необхідний методологічний інструментарій, здатний забезпечити систематичне і погоджене вивчення предмета інтеркультуралістики, зняти зайвий емпіризм (на який страждає теорія міжкультурної комунікації), і приведуть її в «парадигматичний» стан.

Одним із актуальних напрямів дослідження міжкультурної комунікації у західній гуманітаристиці є культурно-антропологічний підхід, який представлений Р. Бенедиктом і Ф. Стробеком, а також комунікативним вектором – Е. Холлом, П. Вацлавіком, Е. Хіршем. Цікаві лінгвістичні дослідження запропоновані А. Вежбицькою, Е. Сепіром, Б. Уорфом.

Культура виступає сутнісним поняттям, що бере участь в інтерпретації комунікативних феноменів, але впевненість, що вона надає всі необхідні підказки для виявлення і трактування того, що відбувається у спілкуванні, може призвести до помилкових висновків. Проблема стає ще гострішою, коли ми починаємо розбиратися з культурним суб'єктом. Міжкультурна комунікація – це «процес безперервного розрізнення між своїм і не-своїм» [84, с. 28]. Дослідника тут може підстерігати така небезпека: найбільш очевидний

недолік в проведенні порівняльного аналізу – це асиміляція іншої культурної традиції, не беручи до уваги ступінь припущень і контекстність, зовнішні рамки і змістовну обмеженість у прочитанні іншої культурної традиції. Іноді обережності в інтерпретації недостатньо для релевантного сприйняття відмінної традиції. Тоншою небезпекою є прийняття периферійного культурного сектора певного суспільства за основну тенденцію. Тоді виникає спокуса того, що ми правильно зрозуміли значущі відношення і знайшли «стійке ядро» традиції. Це може бути дійсно так, а може призвести до спрощення, спотворення або, навіть, знищення іншої культурної традиції. Так трапилося, коли російська мова і російська культура сприймалися як автохтонні в Україні. Ототожнення частини громадян України себе з «руським миром» дало можливість Росії маніпулювати ними і виправдовувати своє військове вторгнення.

Обговорюючи міжкультурну комунікацію, культуру зазвичай пов'язують з етнічними ознаками і національними групами. Емпіричні дослідження в цій традиції ґрунтуються на ототожненні групових ознак, стереотипів з поведінкою комунікантів. Наприклад, коли для виявлення умов і порівняння здатності до адаптації певних соціальних груп в новій культурі відбирають суб'єктів з різних національних груп, які знаходяться в схожих соціокультурних обставинах, то за результатами опитування встановлюється набір відмінностей у поведінці між цими групами. Оскільки ці групи відзначені різними національностями, відмінності можна інтерпретувати як відмінності між культурами. Культурна обумовленість цих розбіжностей, звичайно ж, існує, але виникає питання, чи є ця вибірка репрезентативною. Американський соціолінгвіст Я. Бломмаерт у роботі «Соціолінгвістика глобалізації» [335] стурбований тим, що національність розглядають як основний індекс культурної ідентичності. Ми також вважаємо: культурна ідентичність дає можливість культурного маркування в комунікативній поведінці, але вона складається із комплексу соціокультурних приналежностей (до національності, професійної, вікової, гендерної групи і

т. ін.). Якщо стоїть завдання виявлення особливостей українського стилю комунікації, звичайно, дослідження відбувається у середовищі людей української національності, а не серед комунікантів інших національностей. Але це не накладає на будь-яку комунікативну поведінку апріорної культурної детермінації. Одна і та ж людина (зі своєю культурною ідентичністю) може вживати різні форми і стилі спілкування у різних соціальних просторах і ситуаціях – віртуальна комунікація з іноземним другом, повсякденна комунікація зі співвітчизником, розмова з людиною іншого соціального статусу (начальник-підлеглий). Все це визначає релевантність аналізу конкретної міжкультурної комунікації.

Розуміння механізму міжкультурної комунікації відбувається за допомогою загальних характеристик і процесів, які використовуються для аналізу інших форм спілкування. Будь-які соціальні зв'язки здійснюються між суб'єктами, певною мірою знайомими один з одним. Релевантне уявлення про моделі міжкультурної комунікації формується при докладному і ретельному аналізі конкретних комунікативних подій. Форми спілкування, як і виробництво і відтворення іншого культурного продукту, слід розглядати контекстуально, у зв'язку з комунікативною ситуацією. У міжкультурній комунікації спостерігається розгортання різних комунікативних репертуарів (конвенціональних угод, наративних і стильових моделей). Культурна ідентичність формується «у всіляких дискурсивних практиках» і постійному залученні до «простору мовлення» [219, с. 190].

Зміни у медіапросторі виводять на передній план проблеми міжкультурної медіакомунікації й акцентують у сучасному міжкультурному бутті значимість «засобів комунікації». Ідея М. Маклюєна про медіазасоби «розширення людини» відображає головний постулат Торонтської школи медіадосліджень. Представник цієї школи Г. Інніс, один із класиків теорії комунікації, в середині ХХ ст. написав дві новаторські на той час роботи: «Empire and Communications» [363] та «The Bias of Communication», в яких обґрунтовував концепцію «упередження комунікації» і ключовими важелями

соціокультурних змін вважав засоби комунікації. Згідно з А. Уотсоном, Г. Інніс одним із перших висловив думку про найзначніші парадигми західної культури і «загострив здатність до паттернів розпізнавання образів» [409]. Г. Інніс представив доволі оригінальну концепцію медіакомунікації, в якій поділив медіа на часово-орієнтовані (time-biased) і просторово-орієнтовані (space-biased). Він стверджував, що *зміщення* кожного медіа-середовища до простору або до часу допомагає визначити природу цивілізації, в якій це середовище домінує. Процвітання цивілізацій він зв'язує з умовами впливу більш ніж одного медіа-середовища, коли «зміщення одного середовища в бік децентралізації компенсується зміщенням іншого середовища у бік централізації» [363, р. 7]. Ілюстрацією може служити зустріч європейських торговців із просторово-орієнтованою письмовою комунікацією з канадськими індіанцями з усною комунікацією, а отже, часово-орієнтованою культурою. Аборигени-мисливці представляють традиційну культуру, а європейці уособлюють собою інновації з сумними наслідками. Провокаційна заява Торонтської школи (зокрема, Г. Інніса і М. Маклюєна) про те, що технології засобів масової інформації набагато впливовіші, ніж їхній зміст, викликала запеклі дебати, що їх висвітлила І. Кетц [368]. Їхні висновки викликали суперечливі дискусії та обвинувачення у технологічному детермінізмі. Однак системних досліджень у цій області дуже мало. Г. Інніс одним із перших досліджував історико-культурний розвиток у контексті еволюції комунікаційних технологій, аналізував закономірності формування потоків інформації і знань. Він розумів, що історичні знання залежать від засобів масової інформації, що притаманні певним цивілізаціям. М. Маклюєн, можливо, перший медіа-філософ, показав роль ЗМІ як розширення культурного тіла. Медіатизація якісно змінює реальність. Як зауважив Г. Ловінк, «саме знання проводиться в мережах і базах даних» [377, р. 83]. Сьогодні само собою зрозуміло, що медіатизація має значення і може бути такою ж важливою проблемою для вивчення, як проблема сенсу. Осмислення проблеми розвитку засобів масової інформації та їх впливу, здатності

інформативного простору конструювати реальність, змінювати відношення до простору і часу, перебігу соціокультурних процесів, задає нову перспективу медіа-студіям.

Отже, дослідження міжкультурної комунікації спираються на комплекс міждисциплінарних знань, інтегрують соціологічні, антропологічних, лінгвістичні, культурологічні, психологічні підходи, але соціальна філософія пропонує необхідну систематизацію та узагальнюючий теоретичний аналіз, «збирає» результати міждисциплінарних досліджень і агрегує їх у концептуальні структури. Міжкультурна комунікація розглядається як процес спілкування і взаємодії між представниками різних культур, культурних спільнот і груп. Застосовується топологічний ракурс її осмислення як множинного простору комунікативних взаємодій соціокультурних підмножин. Сучасний науковий дискурс не дає системного уявлення про закономірності та механізми розвитку міжкультурної комунікації. Дослідження її різних вимірів потребує філософського узагальнення і випрацювання типологічних схем.

2.4. Рівні і типи процесів міжкультурної комунікації

Формування типологій у полі міжкультурної комунікації починається з розуміння загальних форм комунікації, а також механізмів її існування у культурному просторі. Поняття комунікації відсилає до мовних механізмів взаємодії, однак до структури міжкультурної комунікації включені елементи, які не є безпосередньо комунікативними, проте відіграють важливу роль у її формуванні. Це культурний досвід і знання комунікантів, правила і норми їхніх культур, соціальні навички і статусні ролі. Наявна відмінність у структурі індивідуальних і колективних взаємин детермінована соціокультурними механізмами, які регулюють повсякденне життя суб'єктів комунікації. У загальновживаній класифікації форм комунікації розрізняють міжособистісну, групову, масову – за кількістю учасників; офіційну та

неофіційну – за статусом комунікантів. За своєю метою комунікація може мати фатичний, інформативний або переконуючий характер. Фатичне та інформаційне завдання комунікації окреслюють протилежні цілі. Фатична комунікація спрямована до встановлення контакту, створення сприятливого фону спілкування, перспективного середовища для успішного спілкування. Вона неінформативна, але важлива для міжкультурної комунікативної події, тому що відображає культурну специфіку комунікантів. Інформативна частина втілює змістовне навантаження комунікативної події, що може бути продовжено актом переконання. Ця систематизація задає вектори структурування міжкультурної комунікації.

Відповідно до загальних соціальних процесів міжкультурна комунікація діє на макро-, мезо- й мікрорівні. Макрорівень взаємодії втілюють відносини між культурними регіонами світу, країнами, їх союзами. Вони активно проявляють себе як на політичному полі, в інституційних структурах, так і в діяльності міжнародних громадських організацій. На мезорівні каналами комунікації пов'язані культурні регіони, групи, спільноти, організації всередині країн. Вихід на макрорівень – це важлива частина зовнішньої політики культурних груп, що спрямована на зміну або закріплення їхніх позицій у загальнокультурному просторі. Мікрорівень передбачає міжособистісні контакти і взаємини представників різних культур. Міжкультурні контакти можуть відбуватися між членами одного й того ж суспільства і між членами різних суспільств. Як ми довели раніше [145, с. 194], за топологічним розміщенням комунікантів міжкультурна комунікація може здійснюватися в межах «домашньої» для однієї із взаємодіючих сторін території; в межах чужої для всіх учасників комунікації території; на теренах простору переміщення, який динамічно змінюється і не належить жодній із сторін; в межах спільної території (комунікація порубіжжя – фронтиру, прикордоння).

У змісті комунікації може відбуватися зміщення акцентів залежно від рівня взаємодії. Індивіди можуть по-іншому оцінювати завдання комунікації і

домагатися інших позицій, ніж колективні суб'єкти. Для окремої людини комунікативною подією може виступати стикання з особистістю співрозмовника, її вплив, тобто соціокультурні та психологічні якості, а не сам процес обміну інформацією. Колективні культурні суб'єкти, насамперед, розробляють ефективні схеми взаємодії для досягнення спочатку поставленого завдання.

Утворення (субкультури, групи), що входять до складу контактуючих культур, мають різний ступінь впливу в домашньому та міжкультурному просторі й здатності опору зовнішньому тиску. Чим більше інституціалізовані культурні утворення, тим міцнішими є механізми їх захисту. До механізмів захисту належать стійкі внутрішньокультурні зв'язки, традиції, стереотипи, форми сакралізації, ієрархічність. На макрорівні це єдина історична доля, інституціоналізація, структура економічної і політичної діяльності. Важливим захисним механізмом є спільність території (проживання, місцезнаходження).

Типологію міжкультурної комунікації також може бути сфокусовано на практичному вимірі дослідження контекстних культурних відмінностей, типах низькоконтекстних і висококонтекстних культур. Ці терміни використовуються для опису міжкультурних взаємодій, виходячи з того, наскільки явним є обмін повідомленнями і про які контексти йдеться в певних комунікативних ситуаціях. У статті «Вплив культурних контекстів на міжкультурну комунікацію» [136] ми проаналізували характеристики високого і низького контексту на матеріалі концепції Е. Хола. Йдеться про різні топологічні підстави міжкультурної перцепції. Висококонтекстні культур спіраються більшою мірою на соціокультурні контексти і невербальні засоби, ніж на висловлювання. А. Садохин розшифровує ці контексти: «ієрархія, статус, зовнішній вигляд людини, манера її поведінки, умови проживання» [262, с. 83]. У культурах цього типу присутні такі ознаки: ситуаційність і релятивність знання; відсутність чіткої формалізації інформації; висока здатність перетворення зовнішніх знаків, натяків, недомовок у засвоєні повідомлення. Їх представники віддають перевагу

довгостроковим, стійким відносинам, довірчим стосункам, особистим контактам, авторитет пов'язують з соціальною ієрархією. Інклюзивна система у суспільстві побудована на жорстких правилах приналежності та виключення і вкоріненості індивідів в соціальне ціле. «Повідомлення вибудовується як точка, навколо якої розміщуються непрямі висловлювання, прикрашання. Спілкування розглядається як форма мистецтва, спосіб привернути співрозмовника. “Неписані” правила вважаються само собою зрозумілими, але незнайомцями можуть бути легко пропущені» [136, с. 109].

У низькоконтекстних культурах, навпаки, «повідомлення передається майже повністю словами і тому має бути точним і недвозначним» [136, с. 109]. Їх представники визнають чіткі правила у комунікативних контактах і стосунках, орієнтовані на «відкритість і доступність знань, чіткість їх передачі; коротку тривалість зв'язків. Спілкування частіше має конкретне завдання, рішення і дії зосереджені на тому, що необхідно зробити, на меті, процедурі й розподілі обов'язків. Межі кола спілкування визначаються завданням, система включення / виключення гнучка. Соціальна структура децентралізована; відповідальність розосереджена між індивідами» [136, с. 110]. Щоб досягти порозуміння, розтлумачується додаткова інформація, зазначення, примітки.

Підсумовуючи ці параметри, ми дійшли висновку, що вони постають топологічними вузлами комунікативних відносин, що визначають готовність співрозмовників до взаєморозуміння. Людина з низькоконтекстної культури здається неосвіченою, невихованою, непрофесійною людині з висококонтекстної культури. Вона ставить уточнюючі запитання і справляє враження, що не розуміє сенсу без них, створює конфронтацію, не може швидко інтегруватися у спільноту. «Так само людина з висококонтекстної культури може сприйматися як невиразна, утаємничена, не здатна дотримуватися планів, некомпетентна, тому що не спроможна працювати самостійно» [136, с. 110]. Комунікація співрозмовників з висококонтекстної і низькоконтекстної культур окреслює наступні проблемні поля: відмінності в

розумінні вектора комунікації, обсягу і змістовності інформації, яка міститься в комунікативній події. Китай, Саудівська Аравія як висококонтекстні культури передбачають щільну взаємодію представників громади, залучення членів спільноти, сім'ї, колег. В низькоконтекстних культурах (наприклад, США, Німеччина) обмежують контакти вузьким колом людей, які безпосередньо пов'язані з подією або проєктом.

Слід зазначити, що зазвичай, культури не організовані строго за принципами високого або низького контексту, відбувається асимілювання множинних параметрів, які створюють неповторність кожної культури. Наприклад, Англія має вищий контекст, аніж Данія, але нижчий, порівнюючи з Японією. Більшість культур знаходяться в широкому спектрі між крайнощами і містять характеристики як високого, так і низького контексту, ці параметри створюють змістовну та стилістичну мозаїку комунікативних взаємин. Звичайно, нас цікавить, до якого типу належать українці. Для розв'язання цього питання в аналіз контекстності культури ми включили ще один параметр, запропонований Г. Гофстеде, – індивідуалізм / колективізм [301]. Країни Північної Америки і більшість європейських за розвинутим рівнем індивідуалізму належать до низькоконтекстних, а країни Азії і Далекого Сходу як колективістські культури – до висококонтекстних. На Україну історично мають значний вплив як індивідуалістичні, так і колективістські суспільства, тому вона займає порубіжне місце між низькоконтекстними і висококонтекстними культурами, розуміння чого є питанням не тільки теоретичним, але й доленосним: питанням зміцнення європейської ідентичності і опору колоніальному минулому. Порівнюючи з європейськими культурами, в українській більше ірраціональності, недомовок і багатозначності. Теоретичною і методологічною помилкою було б узагальнювати слов'янські ментальні риси, як робить ряд авторів. Історико-культурні, політичні й економічні особливості розвитку відбиваються на формуванні габітуальних структур країн. Україна історично та географічно зазнає впливу як східних, так і західних сусідів. Українці з достатньою

прямотою і чіткістю зазвичай висловлюють свої думки, але їхня емоційність веде до прихованих смислів і використання непрямого мовленнєвого впливу. Аналіз впливу Європи, Росії, Азії на культуру України представлений у багатьох серйозних наукових роботах, проте розуміння топологічної позиції українців як суспільства, що завжди існувало географічно у європейському просторі, але піддавалося впливу різних політичних сил, потребує подальших теоретичних досліджень. Політичний європейський вектор впливає на перспективи і стратегії міжкультурних відносин, але напрямок на конструювання європейської ідентичності українців не буде остаточною відповіддю на питання про вже існуючу ідентичність громадян України як поліетнічної держави. Політична ідентичність українців, що зміцнилася за останні роки, не заважає бути культурно різними і при цьому патріотичними. Український науковець і американський професор В. Чернецький у своєму дослідженні посткомуністичних культур порівнює ситуацію України і Росії, демонструючи, «наскільки відмінними можуть бути національні відповіді... Дві культури створюють радикально відмінні дискурси національного: постімперської меланхолії, <...> з одного боку, і реконструювання та переоцінювання колоніального і доколоніального минулого, з другого» [305, с. 388]. А. Пустовар на прикладі бізнес-комунікації припускає, що в результаті впливу російської культури з одного боку, а європейської – з іншого, у спілкуванні з українцями «можна зустріти як “висококонтекстних” партнерів, так і “низькоконтекстних”» [242]. Як свідчить її дослідження, в комунікативному контакті українці схильні надавати значення не тільки діловим пропозиціям, але й особистості співрозмовника. Перш, ніж будувати ділові відносини, для них важливо визначитися із маркерами «свій / чужий». Для цього шукаються спільні знайомі, життєві події, смаки, визначається соціальний статус, створюється загальне тло переговорів. «Нав’язування свого регламенту зустрічі іноді також сприймається як домінування, що може викликати агресію і неприязнь. Отож, іноді варто пожертвувати структурованістю зустрічі на користь доброзичливої атмосфери» [241].

Було б обмеженням і помилкою інтерпретувати дії і спілкування людей, тільки виходячи з однієї їх національної приналежності. Культурні відмінності пов'язані не тільки з національними рисами, а й з так званими «міноритарними» [214, с. 328] ознаками відмінності (стать, вік, професія, спосіб міського життя тощо). Це теж культурні маркери поведінки. Всі ми належимо відразу до безлічі різних культурних просторів, ми також використовуємо безліч різних культурних інструментів, доступних нам для реалізації комунікативної взаємодії, і ми можемо задіяти в різних ситуаціях різний інструментарій. Тому не слід абсолютизувати ті чи інші колективні уявлення. Але знання їх істотно полегшує завдання результативності міжкультурної комунікації.

К. Леві-Строс у творі «Сумні тропіки» виділяв дві архаїчні стратегії, за допомогою яких суспільство долато чужорідні йому елементи: антропофагію й антропоемію. Перша полягала в поглинанні іншого, засвоєнні його, перетворенні його на своє. Асиміляція чужорідних елементів у домінуючій культурі включала і примусові варіанти: культурні хрестові походи, війни на знищення, оголошені місцевим звичаям, культам, діалектам. Друга передбачала відторгнення іншого, вигнання його за межі доступного світу [181, с. 49]. В антропоемічній стратегії (стратегії вигнання), якщо комунікативний простір не служить забезпеченням потреб споживання, він заперечується, позбавляється самостійних культурних функцій і сенсу, залишається тільки фоном. «Випльовування» чужих, незнайомих мало на увазі виключення будь-якого фізичного та соціального контакту, комунікації, зв'язків. Витиснення з культурного кола чужорідного, того, що не підлягає або чинить опір асиміляції, втілюється в різних формах ізоляції, починаючи з обмеження доступу в домашній світ «своїх», створення спеціальних зон і гетто, закінчуючи позбавленням волі, вигнанням або фізичним знищенням. Обидві ці стратегії (кожна у власний спосіб) відповідають на один і той же виклик: перешкодити ймовірності зустрічі з чужим, невідомим. Вони є архаїчним прикладом асиміляції і геттоїзації.

Єдиної класифікації акультураційного процесу немає і досі, але всі вони зводяться до того, що результатом входження комунікантів у нову культуру можуть бути різні модифікації включення / виключення. Американські вчені К. Уорд, С. Бохнер і А. Фернхем артикулювали такі види акультурації: інтеграція, асиміляція, геноцид, сегрегація [408]. Асиміляція – це поглинання однієї культури іншою. До типу асиміляційного культурного процесу можна віднести колонізацію, оскільки підхід колоніальних держав набував форми накладення своїх культурних цінностей і правил на країни, які вони завоювали. Найактивніші дослідження постколоніалізму пов'язані із західною культурою, її саморефлексією і аналізом стосунків із іншими країнами, з цивілізаційним вектором розвитку технологій. Фундаментальні розвідки представлені, наприклад, в роботах Е. Саїда, С. Бенхабіб, Г. Ч. Співак. Ф. Рено у «Європейському словнику філософії» показує рух від асиміляційної політики «плавильного казана», де «всі інгредієнти розплавляються» [214, с. 327] до «“салатниці”, де кожна зі складових зберігає свою ідентичність» [214, с. 327]. Критичні зауваження до цього типу стосуються того, що виникає можливість існування груп, що не беруть активну участь у житті суспільства (питання турецьких спільнот у Німеччині, арабських – у Франції і т. і.)

У культурній історії людства відомі випадки геноциду, коли члени однієї культури (зазвичай більшої за чисельністю і тієї, що володіла переважаючими технологічними ресурсами) не тільки розчиняли у своєму середовищі інші культури, але й винищували їх представників. Геноцид вірмен у Турції і тутсі у Руанді, Холокост і трагедія Сребрениці стали причиною суспільної дискусії та прийняття низки законів в окремих державах. Наприклад, Швейцарія наполягає на юридичній відповідальності за заперечення геноциду вірмен, на додаток до Конвенції ООН «Про попередження злочину геноциду і покарання за нього», а Францією скасовано цей закон як такий, що не відповідає свободі слова.

Сегрегація (сепаратизм) відноситься до навмисної політики окремого розвитку. Оскільки така політика зазвичай неефективна на практиці, але

використовується у різних формах і може призвести до трагічних наслідків у суспільстві, головна цінність її вивчення полягає в тому, щоб пролити світло на культурні, політичні та психологічні мотиви тих, хто підтримує таку стратегію. Один з найскладніших і найтрагічніших прикладів – апартеїд в ПАР як офіційна політика расової сегрегації. Механізм культурної дискримінації може мати як расовий і національний, так і гендерний, віковий, соціальний ґрунт.

Отже, сегрегація і геноцид виключаються з перспективних способів вирішення міжкультурних проблем. Асиміляційна політика потребує додаткової корекції у законодавчому, політичному і публічному просторі. Культурне розмаїття не обов'язково веде до конфлікту. Це твердження відкриває шлях для подальшого дослідження умов, які посилюють або перешкоджають міжкультурному порозумінню. При впровадженні принципів культурного визнання і культурного розмаїття багато країн виробляють зважену політику інтеграції до нинішніх груп меншин або іммігрантів. Однак, аутсайдерська позиція концепції мультикультуралізму в науковому і політичному просторі показує гостроту проблематики. Президент одного з правозахисних фондів І. Дзялошинський вважає й асиміляцію, і сегрегацію однаково неправильними підходами до багатокультурності на спільній території. «Збалансована концепція інтеграції вимагає дистанціювання від романтичного погляду на багатокультурність, що ратує за незалежне співіснування різних культур. Обидва підходи ... виходять з того, що спільне життя в суспільстві нібито неможливо без міцної колективної ідентичності. Сучасні нації визначають себе не через розмежування, а на базі консенсусу щодо діючих у суспільстві правил взаємовідносин і співпраці. Цей загальний базис створює простір для визнання безлічі культурно обумовлених індивідуальних життєвих форм. Тільки на основі такого консенсусу індивіди можуть виходити із заданих культурних рамок і поважати інші ідентичності» [81].

Інтеграційна модель описує структури культурно плюралістичних суспільств. Термін «інтеграція» іноді помилково використовується як взаємозамінний з «асиміляцією», але потрібно підкреслити, що ці два терміни мають зовсім різні значення і описують абсолютно різні процеси. Інтеграція характеризує процес розміщення на одній території культурних груп, які зберігають свою основну культурну ідентичність, водночас перемішуючись і перегруповуючись з іншими культурними групами для реалізації однаково важливих для них завдань і відносин, спільних соціальних процесів.

Канадський вчений Дж. Беррі додає до інтеграції, асиміляції і сепаратизму маргіналізацію, коли людина або група втрачає свою домашню культуру, але не пов'язує своє життя з приймаючою культурою [334]. На вибір стратегічного варіанта акультурації впливає готовність новоприбулих до комунікації з приймаючою культурою, а також настанови приймаючої громади стосовно нових членів. Міжкультурна комунікація на спільній території порубіжжя (фронтір, прикордоння) до вищезазначених варіантів додає ще конфронтацію, що виникає за наявності протидіючих груп, які беруть участь у формуванні нового культурного простору і однаково претендують на встановлення культурних правил та зразків.

Отже, у підрозділі проаналізовано культурні контексти для виявлення їхнього впливу на результативність міжкультурної комунікації. Топологія міжкультурної комунікації на домашній території однієї із взаємодіючих сторін (на чужій території для іншої сторони) втілюється в акультураційні варіанти асиміляції, сегрегації (сепаратизму), маргіналізації або інтеграції.

Висновки до 2 розділу

Об'єкт дисертаційного дослідження передбачає звернення до двох фундаментальних соціально-філософських категорій – *культура* і *комунікація*, а також артикулює процесуальність соціокультурного буття «між». Визначення *культури* як специфічного людського способу буття, метатексту,

що віддзеркалено у матеріальних і духовних надбаннях суспільства, цінностях, у відношенні людини до себе, до іншого і до природи, а також використання інтерпретації *комунікації* як системи взаємодій і соціокультурного процесу передачі і сприйняття інформації у міжособистісному і масовому спілкуванні веде до соціально-філософського осмислення міжкультурної комунікації у топологічному взаємовідношенні *людина – суспільство – комунікація – культура*. Міжкультурна комунікація розглядається як процес спілкування і взаємодії між представниками різних культур, культурних спільнот і груп.

Соціально-філософська інтерпретація міжкультурних відносин з точки зору загальних соціальних закономірностей і структурних компонентів доповнюється антропологічним підходом, який висвітлює комунікативний вимір культурного буття людини. Важливість використання аксіологічного підходу аргументовано тим, що культура є процесом творення людиною самої себе за допомогою ціннісно-нормативних регулятивів. Невід’ємність цінностей від культурних контекстів надає підстави для розуміння спільного соціокультурного фону і ціннісного простору у конструюванні міжкультурних відносин. Відмова сучасних культурних просторів від чітких меж, гомогенних соціальних структур, непорушних устоїв актуалізує постструктуралістську методологію, яка сприяє розумінню розмаїття культур, принципу культурного визнання, ствердженню права кожної культури на унікальність і самобутність. Семіотичний підхід дає підстави розгляду комунікативного аспекту культури як знакової системи, що формується із кодифікованих символічних підсистем. Кожен з підходів розкриває певний ракурс розуміння культури в її зв’язку з індивідом і суспільством, що необхідно в дослідженні механізмів міжкультурної комунікації.

Дискурс розуміється як буттєвий простір міжкультурної комунікації, що поєднує текст із соціальною практикою, втілює у мові культурний досвід, виявляє суттєві особливості конкретного комунікативного простору. Виявлено параметри типологізації і класифікації культур, що задіяні як

робочий інструментарій у дослідженні міжкультурної комунікації. Синхронний та діахронний підходи є основою порівняльного аналізу взаємодіючих культур, що визначають відмінні і спільні риси культурних спільнот. Окреслено культурні регіони світу та інші культурні геолокації, що надає топологічний аналітичний інструментарій для розвідок міжкультурних відносин. До топологічного дослідження міжкультурної комунікації залучено концепцію низькоконтекстних і висококонтекстних культур Е. Хола, концепцію культурних відмінностей Г. Гофстеде, її продовження у сучасній моделі Ф. Тромпенаарса. Виявлення параметрів культурних відмінностей має не тільки теоретичне значення, а й прикладний характер, що важливо для формування практик міжкультурної комунікації. Корисним і продуктивним у контексті впливу засобів комунікації на культурні процеси став аналіз ідей М. Маклюєна та Г. Інніса. Філософи Торонтської школи одними з перших висвітлили медіа як розширення культурного тіла і розглядали технології в епістемологічному аспекті.

Схема просторової міжкультурної диференціації має враховувати не лише відмінності між культурами, а й темпоральність та внутрішню гетерогенність культури. Це особливо актуально в глобальному середовищі, де люди можуть підпадати під вплив багатьох різних культур. Топологічна обумовленість комунікації від культурного середовища змушує оперувати поняттями «місце», «територія», «місце розташування», визначати відносини сусідства, місця з оточенням, правила проведення соціальних «меж» і культурних «дистанцій». Простір міжкультурної комунікації розглядається у соціокультурному і символічному аспектах. Концептуалізація зміни як норми пов'язана із ідентифікацією соціальної реальності як зв'язків, мереж відносин, інтерпретацією гетерогенного багатоманітного соціокультурного світу, що знаходиться в постійному русі. Топоси *відношення* і *порядку* складають категоріальну основу топологічного аналізу соціокультурних явищ.

Культуру представлено як зв'язний релятивний простір, що безперервно оновлюється, а не тільки як дискретну структуру, засновану на стійких,

істотних властивостях, таких, як архетипи, цінності чи норми. Виявлено принципи топологічного дослідження міжкультурної комунікації: просторовості, впорядкованості, тілесності, зв'язності, розрізнення, контекстуальності, конвенціональності, взаємодії мереж і потоків, впливу середовища, трансгресивності, доместикації, соціокультурного модусу часу. Проаналізовано важливий аспект контекстного аналізу міжкультурної комунікації – час та його соціокультурне сприйняття: поліхронне і монохронне.

Систематизовано соціальні рівні міжкультурної комунікації. Макрорівень: відносини між культурними регіонами світу, країнами, їх союзами; мезорівень: комунікація між культурними регіонами, групами, спільнотами та організаціями всередині країн. Мікрорівень: міжособистісні контакти і взаємини комунікантів різних культур. Міжкультурна взаємодія може містити поєднання і перетин кількох рівнів, виявляти різний ступінь присутності того або іншого рівня.

За топологічним розташуванням створено класифікацію міжкультурної комунікації: на території однієї з взаємодіючих сторін; на чужій території для всіх учасників комунікації; в просторі перманентної динаміки; на загальній території – культурному порубіжжі. За результатами міжкультурної взаємодії комунікантів у новому культурному середовищі проаналізовано варіанти класифікацій процесу акультурації: сегрегація (сепаратизм), асиміляція, маргіналізація та інтеграція як найбільш продуктивний результат акультурації.

У тексті 2 розділу використано наступні публікації автора.

1. Колінько М. В. Комунікація як метадискурс соціальних взаємодій. *Філософські виміри сучасної соціальної реальності* : монографія / колектив авторів; за ред. О. В. Андрієнко, В. І. Додонової та ін. – Донецьк: ДонНУ, 2013. С. 96–105.

2. Колінько М. В. Взаємозв'язок соціального та індивідуального буття в концепції Е. Дюркгейма. *Філософія. Культура. Життя* : міжвуз. зб. наук. праць. Дніпропетровськ : Наука і освіта, 2001. Вип.13. С. 246–255.

3. Колінько М. В. Топоси і особливості ситуаційної комунікації. *Вісник Донецького національного університету. Серія Б : Гуманітарні науки*. 2014. №1–2. С. 447–455.

4. Колінько М. В. Дискурс-аналіз у дослідженні міжкультурної комунікації. *Гілея : науковий вісник : зб. наук. праць / гол. ред. В. М. Вашкевич*. 2019. Вип. 141 (№ 2) Ч. 2. Філософські науки. С. 69–72.

5. Колінько М. В. Вплив культурних контекстів на міжкультурну комунікацію. *Світогляд. Філософія. Релігія: зб. наук. праць*. 2018. Вип. 13. С. 108–116.

6. Колінько М. Міжкультурна комунікація: від розрізнення до включення. *Intercultural Communication*. 2019. Vol. 6 (1). Р. 189–212.

РОЗДІЛ 3. ТОПОСФЕРНА КОНСТРУКЦІЯ МІЖКУЛЬТУРНОГО ПРОСТОРУ.

3.1. Топосфера життєвого світу: топоси домашнього / політичного, приватного / публічного, сакрального / профанного світів

Виклад матеріалу цього розділу (як, втім, топологічне наукове дослідження взагалі) побудовано на вживанні метафор у філософському науковому полі. Разом концептуальні та лінгвістичні метафори розширюють поле розуміння соціокультурного буття. До таких епістемологічних метафор належать топоси Дома, дистанції, близькості, Іншого, Чужого, стіни, дверей, а також багато інших. Вони, на наш погляд, плідно працюють у топологічному напрямі соціально-філософських розвідок, що відображено у наших статтях [131; 139; 143; 155; 162]. У процесі лінгвістичного повороту та інших мовних перетворень у гуманітаристиці метафора перестала бути риторичною прикрасою і стала когнітивним інструментом, що топологічно організовує мисленнєвий процес, образно виділяє концептуальні рамки порубіжної тематики, включається в розпізнавання його властивостей і саме так вкорінює наше знання про нього. Метафора, за висловлюванням Р. Барта, це «сітка, невід, якщо Текст і розрастається, то тільки завдяки комбінуванню і системній організації елементів» [13, с. 382], і методологічна роль метафори як топосу у цьому процесі є безперечною. Метафорична свідомість відкриває горизонт культурної зустрічі, як зазначає В. Зінченко: люди «переживають метафору як досвід – адже діалог дійсно відбувається, – це також інструменталізує їхні тіла для аналогічних дій в інші моменти їхнього життя. І якщо ми говоримо про досвід можливого, то важливо це саме тому, що сприяє створенню середовищ, в яких люди можуть бути собою» [110, с. 138].

З часів панування міфологічного світобачення у людей зберігається потреба в упорядкуванні. Міфологічні погляди на створення простору життя передують філософським моделям осмислення соціокультурного простору. Хаосу й безформності протиставляється космос і порядок, що простежується

в топографії місць проживання, організації життєвого світу і створенні соціальної структури. Порядок є відносним, контекстним поняттям. Одним з його проявів виступає *культура*, яка вживається в контексті упорядкованого загального простору, але частіше передає сенс порядку, створеного людськими діями, виступає, за висловом дослідника культурного порубіжжя І. Бобкова, «раціоналізованою метафорою обжитого, культивованого людського простору» [24, с. 130] і реалізується як домашня територія, «ойкумена, рідна сторона, неминуче своя і неминуче обмежена» [24, с. 130]. Ця обмеженість є сутнісною ознакою культури: «культура виникає лише у події розмежування і відмежування, але живе і розвивається тільки в спробах переступити свої межі, розширити свій простір» [24, с. 130]. Місця, речі й сенси вплетені у складні процеси людських відносин, а простір – в механізми соціального конструювання. Тому цілком доречно вживання понять близькості, відкритості, дистанції, відгородження, вторгнення, одомашнення стосовно соціокультурного простору. Його умовне розчленування на публічний і приватний, профанний і сакральний, свій і чужий завжди співвіднесено з конкретною людською спільнотою, а отже, з її соціальним ландшафтом і культурним ґрунтом.

Феноменологічна регіоналізація «свого» і «чужого» простору походить з часів існування архаїчних культур. У картині світу традиційного суспільства ця конфігурація подається в топосах центр / периферія, близькість / віддаленість: у центрі людина, її сім'я, родичі. Зв'язки зі світом передбачають зв'язки з місцем, що наповнено значенням. Тут доречно згадати концепцію Дж. Міда про «значущих інших», що супроводжують людину на початковому етапі освоєння світу, без них не можливо узагальнене прийняття ролей. Значимі місця накладають на людину або групу свій відбиток феноменологічного переживання простору. Коли суб'єкти відчують свою приналежність до цього простору, це створює узгодженість просторових форм і звичних позицій. У міру віддалення від центрального місця розташування «своїх» за ступенем чужості вибудовувалася ієрархизація географічного

простору: від дому до селища, полей уздовж селища, що переходять у ліс, річку, пагорби, інші природні ландшафти як межі. Ці просторові структури культурного світу визначають, як показує Ж. Ле Гофф, зміст соціальних, культурних, політичних взаємодій, форми солідарності і комунікації, саме в їх рамках створюються «ядра значущих відносин» середньовічних спільнот. Французький дослідник культури середньовічного Заходу пов'язував формування сільських і міських комун з «економічною і моральною солідарністю, що існувала між групами “сусідів”» [180, с. 352] як захисту від зовнішніх небезпек, дотримуючись принципу «добро від сусідів, зло від чужинців» [180, с. 352]. Топосфера життєвого світу у такому суспільстві була жорстко ієрархизованою, її структури окреслювалися «просторовою близькістю» і поширювалися далі колами від домашнього світу у віддалений, від знайомого до невідомого, від «значимих інших» до «узагальнених інших». Різні плани і смисли вписані у таку схему: пізнання починається із рефлексії «свого», потім переступає його межі у відкриті обрії «іншого». Обговорюючи конфігурацію домашнього світу, Б. Вальденфельс доходить висновку: «якщо дивитися на Ціле, свій світ постає і як центр, оточений далекими горизонтами, і як основа, над якою нагромаджуються інші ступені» [43, с. 79].

Семантика поділу соціокультурного простору на «свій» та «чужий» обґрунтовується на матеріалі концепцій життєвого світу і типів історичності Е. Гусерля, які проаналізовано в публікації авторки дисертації [143]. Погодимося із провідним українським феноменологом В. Кебуладзе в тому, що феноменологія «не являє собою набору чітких вказівок щодо проведення певних ментальних операцій. Утім, майже все, що написав Гусерль, можна розглядати як нескінченні розмисли про метод» [122, с. 13]. Важливим є терапевтичний потенціал феноменології в «лікуванні» суспільства, що знаходить застосування в 5 розділі дисертації. В. Кебуладзе у його монографії «Феноменологія досвіду», а також дослідники і перекладачі «Гусерліани» О. Савін [257] і А. Лаврухін [177] показують, що Е. Гусерль критично ставиться до історизму модерного мислення. Він пропонує феноменологію

типів історичності, які методологічно розмічають живий соціокультурний простір, артикулюють «історію» у обов'язковій співвіднесеності з досвідом людського буття. Життєвий світ з'являється перед нами в багатьох соціально і суб'єктивно відносних формах живої даності, існує у формі думок, переживань, цінностей, чуттєвого сприйняття речей, він конститується як певний тип історичності. Фахівець з творчості Е. Гусерля О. Савін на основі дослідження пізньої творчості Е. Гусерля доходить висновку про те, що життя «людського Dasein, розглянутого з позиції феноменологічної установки, є в собі самому історичним» [257, с. 15]. Пропонується аналіз трьох типів історичності в концепції німецького феноменолога, «тобто трьох способів конститування речово-культурного навколишнього світу, довкілля – Umwelt, людської спільноти та себе самого, характерних для людського Dasein» [257, с. 15]. Це історичність наївно-міфологічна; політична і професійна; феноменологічна. Ці типи розрізняються за ознаками «генеративності», тобто зв'язку поколінь, впливу тих, хто жив раніше, на життєдіяльність та сприйняття світу живими. Історичність, за Е. Гусерлем, «це характеристика зв'язку, згідно з яким особистість разом з її особистісною духовністю формується навколишнім світом (Kultur-Sachen-Umwelt). Він, в свою чергу, є результатом діяльності і є світом результатів праці, продуктів більш ранніх дій і отриманих з традиції (ueberlieferte) форм осмислених дій, який продовжує формуватися і збагачується за рахунок активності цієї, що живе в сьогоденні, але формується навколишнім світом особистості» [Цит. за 257, с. 16].

У межах природної історичності суб'єктивно-релятивні очевидності, смисли домашнього світу продукуються у горизонті «наочних (anschauliche) і само собою зрозумілих для всіх його представників даностей» [257, с. 19]. Домашній світ має ознаки «системи нормальності» та «природності». О. Савін розтлумачує цю ідею Е. Гусерля: «Успадкування “системи нормальності” пов'язане зі сприйняттям отриманої від предків міфології. Тут відбувається

становлення “природної установки”» [257, с.19]. Це – світ безпосередніх переживань та інтуїцій, які відкривають шлях до подальшого досвіду.

Політичний вимір та «історичність-пов’язана-із-розподілом-праці» є вимірами життєвого простору, що відчужують людину від рідного кола, констатують деформацію домашнього світу, перебіг від приватних до публічних форм буття. У політичній історичності здійснюється «розтягування і “перекручення”» [257, с. 20] сенсів домашніх світів, вплив і поглинання систем нормальності чужих світів. Такі топологічні зрушення приводять до типізації і формування загальної системи національного рівня. Це методологічне положення допомагає у нашому розгляді межових форм комунікації у процесах «влиття» мігрантів в інший політичний світ, інтеграції переселенців всередині свого політичного, але трансформації домашнього світу, зіткнення спільноти із Чужим як випробування домашньої «системи нормальності». Встановлення форми і окреслення рамок політичного світу Гусерль пов’язує «зі спільністю мови спільноти, оскільки вона забезпечує такого роду ідеалізації і типізації природного наочного досвіду світу, які дозволяють йому стати світом для всіх членів спільноти, що живуть у ньому, дозволяють не тільки передавати досвід із покоління в покоління, а й розповсюджувати його вшир» [Цит. за 257, с. 19].

Історичність-пов’язана-із-розподілом-праці демонструє зміни під впливом «смыслових зрушень і нашарувань» в «вертикальній площині» різних професійних світів, як зображує її малюнок О. Савін [257, с. 20]. Професійна діяльність стандартизує життя людини, відчужує її від «рідних» стосунків, але розширює культурний горизонт. Через пріоритетний вплив науки і філософії на культуру – процес, який Гусерль називає європеїзацією [66], історичність-пов’язана-із-розподілом-праці «домінує над політичною історичністю» [257, с. 21].

Науково-філософський різновид історичності як прояв історичності-пов’язаної-із-розподілом-праці долає недоліки наївно-міфологічного, адже науковий підхід залишає позаду вірування, здогадки і домисли «домашнього

світу» і переходить від суб'єктивних до об'єктивних істин, до епістем. Він розширює горизонт, здатний трансформуватися не лише залежно від габітуалізованої смислової активності предків і як фундамент для нащадків. В той же час, Е. Гусерль вважає політичний та професійний світи вітчуженими від людини, тому що відокремлюють її від домашнього світу. Дослідник теорії Е. Гусерля А. Лаврухін таку позицію пояснює зосередженістю «на діяльності свідомості, а не політичної дії (*vita activa*)» [177, с. 377]. Він показує відмінність розуміння *політичного* Е. Гусерлем і Г. Арендт на прикладі поняття *конфлікту*: «у Арендт політичний конфлікт згорнутий в понятті “агонального духу” і є каталізатором політичної інтеракції, зрозумілої як суперництво на публічній політичній сцені, в той час як у Гусерля він має підкреслено гносеологічний характер “конфлікту розуміння”» [177, с. 377]. Феноменологічна історичність «знає, як подолати цю прірву між об'єктивним і життєвим світом, як оживити і зробити осмисленою цю порожнечу: теоретичне розкриття цієї функції ґрунту служить практичній, терапевтичній функції, а саме – регенерації спотвореного об'єктивізмом вимірювання людського життя (в тому числі політичного)» [177, с. 381]. Е. Гусерль виявляє значну зміну, яка відбувається «з руйнуванням наївності при переході до трансцендентально-феноменологічної установки» [66, с. 279] – за умови збереження життєвого світу і природних установок «я вже не можу досягти колишньої наївності, я можу тільки зрозуміти її» і «кожне нове трансцендентальне відкриття під час повернення в природну установку збагачує моє душевне життя і (апперцептивно) душевне життя кожного» [66, с. 280]. У конституюванні культурного горизонту «кожного Я» виникає «універсальна соціальність (і в цьому сенсі “людяність”), “простір” усіх Я-суб'єктів» [66, с. 231], поєднаних між собою, орієнтованих на «спільний для них світ і його речі як на поле всіх активних дій тощо, пов'язаних один з одним у всезагальному Ми» [66, с. 280].

Коли на зміну замкнутому затишному домашньому простору приходить відкритий простір культурного горизонту, йдеться про *Mitwelt* (спільносвіт, за

перекладом провідного українського філософа і фахівця із сучасної німецької філософії А. Єрмоленко). Це поняття запропоновано представником німецької практичної філософії К. М. Маєр-Абіхом. А. Єрмоленко, який ознайомив з ним вітчизняних науковців, зазначає, що воно запозичене «з етології Юкскюля та філософської антропології» [99, с. 118]. Спільновіт характеризує перспективу цілісного буття людства, яке зберігає відмінності, поважає інакшість і спирається на етичні принципи відповідальності та дискурсивності, тому постає дуже важливим поняттям соціально-філософського аналізу міжкультурної комунікації.

Отже, у типах історичності Е. Гусерля виявлений шлях до спільновіту як переплетіння «буття-для-себе» і «буття-з-іншими» (М. Гайдегер). Його досліджено у іншому ракурсі – як регіоналізацію життєвого простору на приватний і публічний – у нашій статті «Відкритість публічного простору і комфорт приватного» [135]. Показано, що з методології дослідження життєвого світу впливає позиція Г. Арендт про два порядки людського життя: приватний та публічний (який вона називає другим життям). На відміну від Е. Гусерля, як доводить А. Лаврухін, «для Арендт політична інтеракція фундає людське існування як таке» [177, с. 376–377]. Підкреслюючи, що феномен публічності зароджується ще в античній Греції, вона відзначає розмежування домашнього й політичного просторів у античності. Г. Арендт подає перебіг процесу від приватного до публічного: публічне, яке спочатку пов'язується з політичною організацією, з часом перетворюється на громадський простір. При цьому соціум стає формою «спільного життя, де залежність людини від їй подібних заради самого життя і нічого іншого досягає публічної значущості і де внаслідок цього види діяльності, які служать єдино підтриманню життя, не лише виступають на відкритій публічній сцені, але сміють визначати собою обличчя публічного простору» [6, с. 61–62]. В описі публіки Г. Арендт використовує топологічні метафори – «сцена», «простір появи», «місто та його стіни» і подає грецьке сприйняття світу як простору образів.

Проблематизацію приватного й публічного, окрім Е. Гусерля і Г. Арендт, в різних аспектах здійснено Ю. Габермасом, З. Бауманом, Р. Сеннетом, Р. Кобцем, С. Пролеєвим, М. Діденко, О. Ходус. В продовження розмови звернемось до статті М. Діденко «Концептуалізація публічності: основні підходи». Вона спирається на систематизацію *публічного* американським соціологом Дж. Вайнтраубом. По-перше, воно розуміється як те, що «відкрите або наявне, бачиться або доступне іншим» [82, с. 52] на відміну від «прихованого або ненаочного (приватного)», по-друге, як колективний феномен – «те, що колективно або впливає на інтереси колективу на протипагу індивідуальному (приватному)» [82, с. 52]. Іноді публічність взагалі розуміють як «спосіб особистого самовираження» або синонім масовості [82, с. 53], проте не можна ототожнювати ці явища. Хоча приватна сфера більшою мірою концентрується на життєвому світі індивіда, на наш погляд, проводити паралель між бінарними парами публічність / приватність – колективність / індивідуальність є помилкою. Індивідуальне може виявляти себе через публічність як простір для самоактуалізації і самореалізації. Колективні дії можуть належати до приватного простору, якщо це стосується родинного світу, кола друзів, повсякденного буття неформальних громад.

З'ясування приватного і публічного веде науковців до порівняння поглядів Г. Арендт з концепцією Ю. Габермаса (Дж. Вайнтрауб, М. Діденко, О. Трубіна). О. Трубіна відзначає, що Ю. Габермас бачить «публічну сферу як принципово позаособистісний феномен, в якому не так здійснюються дії, як відбувається комунікація, обмін інформацією, думками» [241, с. 395], як громадськість, що протистоїть державному формату. Вона дійшла висновку про те, що Г. Арендт під «публікою» розуміє «групу людей, які бачать один одного» [241, с. 395], а Ю. Габермас акцентує увагу «не стільки на видимості членів публіки один для одного, скільки на їх чутності один для одного, можливої завдяки зростанню друкарства і складанню масової комунікації» [241, с. 395]. Ю. Габермас зазначає «виникнення в ході Просвітництва нової форми публічності – публіки приватних індивідів» [241, с. 395], які

дискутують, ґрунтуючись на прочитаних текстах (приклад європейських кав'ярень). Погодимось з думкою С. Іванченко про те, що у концепції «публічної сфери» Ю. Габермаса публічний простір формується «приватними індивідами, які збираються разом як громадськість та артикулюють проблеми суспільства. У публічній сфері думки та настановлення продукуються шляхом зібрань та діалогу; в ідеальному сенсі вона є джерелом громадської думки, необхідним для легітимації влади» [114, с. 237]. Публічна сфера виникає з життєвого світу як джерела простих взаємодій, відтворюється через мовленнєві дії.

Г. Арендт також пов'язує зародження політичного світу (який ототожнює з публічним) з акцентуванням мовного аспекту. Мова стала розцінюватися не як супровід дії, а «як окремий засіб умовити, переконати. Бути політичним, жити в полісі означало, що усі справи залагоджуються за допомогою слів, здатних переконати, а не через примус чи насильство» [6, с. 37]. Примус і насильство греки вважали дополітичним способом стосунків, звичним у «поводженні з домочадцями, в сімейності, де голова сім'ї здійснював деспотичну владу, а також у варварських державах Азії, чию деспотичну форму правління часто порівнювали з організацією домогосподарства і сім'ї» [6, с. 37]. Неминучість цього примусу пояснювалася тим, що людина громадська ще не стає політичною. Домашній простір традиційного суспільства ґрунтувався на необхідності. На противагу йому простір полісу сприймався як вільний. Передбачалося, що «задоволення життєвих потреб усередині домашнього господарства створює умови для свободи в полісі» [6, с. 42]. Г. Арендт саме поліс вважає територією рівності, тоді як порядок домашнього світу, на її думку, спирався на нерівність. Публічний простір своєю відкритістю веде до розрізнення людей і виокремлення їх особливостей. Для того, щоб перевершити інших, потрібно бути серед інших, що забезпечується конституйованим спеціально за такими цілями публічним простором разом із «деякою просторово обставленою формальністю, що створює дистанцію; сімейне свійське оточення людей, що

належать до *наших*, не лише ніколи не змогло б підтвердити перевагу, але виявилось б прямо-таки підірваним прагненням виділитися з усіх» [6, с. 64]. Стосунки людей всередині домашнього світу заперечують Іншого як рівного співучасника в ухваленні загальних рішень, тим часом, як саме Інший «забезпечує можливість особі бути; вона набуває сенсу лише в трайбальних рамках, в яких перебуває», наполягає М. Маффесолі [205, с. 39]. Проблему Іншого у соціальних взаємодіях буде проаналізовано у підрозділі 3.5.

Соціокультурна модель (за Дж. Вайнтраубом) пов'язує публічність із «спілкуванням, світом, де люди зустрічаються і взаємодіють у публічному просторі» і досліджує «культурні практики, правила і конвенції, що структурують суспільне життя» [Цит. за 82, с. 53]. Якщо для традиційних суспільств було характерним вживання замкнутих метафор (форум, арена, сцена), то сучасне суспільство все більше живе у віртуальному комунікативному просторі, який розширює для кожного потенційного учасника можливість втручання у процеси комунікації. Публічна територія – це місцевість, до якої індивід як громадянин має свободу доступу (але не обов'язково – свободу дії). Формально ці території відкриті всім, але певні очікування, домагання, зміни правил поведінки, корегують міру свободи.

М. Діденко простежує, що у прогендерному підході «відмінність між приватним і публічним розуміється у рамках відмінності між сім'єю і ринковою економікою» [82, с. 53]. Е. Іванова порівнює ліберальний підхід і гендерний і зауважує, що дихотомія приватне / публічне у ліберальному підході «була визначена, закріплена і встановлена», то у феміністських студіях зроблено її деконструкцію – вона «знехтувана, переосмислена та наділена новими значеннями» [112, с. 6]. Саме з розділенням простору на приватний і публічний фемінізм пов'язує нерівність між жіночою і чоловічою статтю, «підпорядковане положення жінок і труднощі із захистом прав жінок» [112, с. 7]. Е. Іванова визначає вектор феміністської критики: «Маркування сфер як чоловічої / значимої і жіночої / менш значимої, наслідки цих практик маркування і виключення для жінок, та і сама обґрунтованість такого

розділення – ось основні теми, навколо яких концентрується феміністська теорія і практика» [112, с. 8].

Сьогодні приватність все рідше трактується як необхідна тимчасова втеча з політичного світу, від публічності (*res publica*) в домашній комфорт. Навпаки, створено новітню область інтимного, «приватне окреслює сферу такої інтимності, яка в грецькій античності нам прямо-таки невідома, яку в її витоках ми здатні простежити лише аж до пізньоримського часу, але яка в її розгорнутому різноманітті не була в усякому разі відома жодній епосі до Нового часу» [6, с. 51]. Найважливішою функцією приватного стає забезпечення інтимності. Один з перших теоретиків цієї проблематики Ж.-Ж. Руссо протестував проти вторгнення «соціальності з її мірками в душевні надра, які до того, мабуть, не потребували ніякого особливого захисту» [6, с. 51]. Інтимне суб'єктивне, воно є формою людської екзистенції. Образом бунту «не Руссо проти суспільства», а «Жан-Жака проти людини, яку суспільство називає Руссо» Г. Арендт посилює думку про те, що у бунті «серця проти власної соціальної екзистенції народився сучасний індивід з його... мінливими настроями і схильностями, в радикальній суб'єктивності його чуттєвого життя, що заблукало в нескінченних внутрішніх конфліктних ситуаціях» [6, с. 52]. Корінь внутрішніх конфліктів вона вбачає у подвійній нездатності: почувати себе в соціумі як вдома і жити поза соціумом. Критика соціальності, яка привела Руссо і романтиків до відкриття простору інтимного, була спрямована проти її нівелюючих рис, «проти того, що ми нині зємо конформізмом» [6, с. 52]. Під конформізмом німецька філософія розуміє повну одностайність, яка досягається при повній добровільності. Розуміння приватного як комфортного і приховуваного забезпечує процедуру збереження обличчя, тоді як відкритий публічний простір робить людину більш беззахисною, вимагає сміливості самовираження і збільшує ризики втрати обличчя і звичного образу світу.

Критичне розуміння публічного засноване на тому, що приватне є прихованим, а публічне – явним для громади; публічне поглинає приватне, «не

залишає місця для інтимного у житті сучасної людини» [48, с. 49], щільність публічного простору витискає на поверхню приватні події, будь-яка персональна інформація може стати загальновідомою. «Розрізнення приватного й публічного стає справою визначення надійності перешкод для отримання інформації» [48, с. 48]. У цей контекст вписуються судження про «вторгнення держави в особисте життя» або про «захист приватних даних» [48, с. 48]. Отже, сенс публічного зводиться до «ступеня відкритості державної, політичної інформації, або до ступеня закритості інформації особистої» [48, с. 48].

Ю. Габермас у своїй подальшій творчості доходить думки про публічну сферу як «відкриту мережу “субкультурних публік”, що перекриваються, мають рухливі часові, соціальні, субстанційні межі» [241, с. 396], як показує О. Трубіна. Досить складно визначити, де проходять межі приватного й публічного простору, наскільки вони умовні і рухливі, здійснюється взаємопроникнення цих просторів. Про плюральність публічного і приватного розмірковує українська філософія М. Препотенська, яка дійшла висновку про «публічну приватність (парадокс «автономії» користувачів телекомунікаційних систем в оточенні натовпу) та приватну публічність (глибинне індивідуальне переживання публічних подій завдяки онлайн-режиму)» [238, с. 20]. Актуальність такої топологічної трансформації відзначала Г. Арендт: «Відсутність прірви, яку древні мали перетинати, щоб перевершити вузьку область домогосподарства і “підвестись” до області політики, є сутнісно сучасним феноменом» [323, р. 33]. Багато форм соціальної взаємодії здійснюються на межі приватного й публічного. Наша повсякденність наповнена спілкуванням, яке ми вважаємо приватним і не усвідомлюємо його публічну значущість. Стосунки батьків та дітей відносяться до домашнього, приватного світу, але вплив батьківського комітету на стратегії шкільного виховання – це публічні дії. Приватне визначається публічним простором, який виробляє, регулює і контролює його. Те, що уявляється приватним вибором (вибір професії або одягу, участь у

вихованні дітей і приготування їжі, сексуальна поведінка і психологічні реакції), виявляється безпосередньо взаємопов'язаним з публічним дискурсом, державною політикою, сферами права і соціальної стратифікації, соціальними очікуваннями і розподілом влади між соціальними групами. «Фактична присутність сторонніх у ситуації комунікації не змінює автоматично її характеру з приватного на публічний. Публічність комунікації залежить переважно від уявлення учасників про себе та один про одного в цей момент: чи визначають вони себе і один одного членами суспільства у соціальній ситуації» [48, с. 49]. Інакше людина може і в публічному просторі наслідувати логіку особистих інтересів і приватного життя. Тоді йдеться не про пасивність людей, а про трансформацію їхньої активності, перетворення публічної території на «місце розігрування драм та комедій приватного життя. Спектр такої трансформації доволі широкий: від трансляції особистого життя у простір масової комунікації до зловживання становищем у суспільстві заради особистого збагачення» [48, с. 49]. Інший аспект трансформації публічного стосується формування нових суспільних стандартів, до яких прагне соціум: суспільного договору, ідеальної спільноти. Публічний простір породжується як інший спосіб спільного існування приватностей.

Амбівалентність топосів «сакрального» і «профанного» також визначає лінії зіткнення і взаємодії культурних світів, впорядкування загального соціокультурного простору. «Сакральне» доцільно аналізувати у порівнянні з поняттями «священне», «релігійне», «надприродне». *Сакральне і священне* можна вважати синонімами. Деякі релігієзнавці (Ф. Хайлер, І. Вах, Г. Меншинг, О. Шубаро) вживають *сакральне* як синонім *релігійного*, але це, на наш погляд, спрощує розуміння феномену сакрального. Простір сакрального значно ширший за релігійне поле діяльності. Його зміст відбиває аксіологічно навантажена характеристика сакрального як формоутворювального культурного феномену. Воно є результатом «міфічної першоподії, яка колись відбулася і, як правило, пов'язана з жертвопринесенням» [194], вважає Г. Луговський. Сакральне розглядається у

топологічному відношенні внутрішнього / зовнішнього. Сакральні зони в архаїчних культурах майже завжди були відділені від профанних. Житло як найбільш значуща територія буття, репрезентативна модель уособлення світу і втілення Всесвіту, набувало сакрального статусу. Досліджуючи сакральні тексти, Г.Гриненко звертає увагу на те, що немає тексту, що визнається священним завжди й усіма, «містичному мисленню і сакральним текстам властива своя особлива логіка» [64, с. 5]. Це доводить відносність і соціокультурне підґрунтя сакральних феноменів. Створення сакральної топографії є переміщенням внутрішнього простору священного в зовнішнє соціокультурне середовище. Цей процес пов'язаний із комунікативними практиками, які транслюють сакральні смисли і розміщують їх у загальному семіотичному просторі культурного тексту.

Узагальнююче визначення сакрального як «світоглядної категорії, що означає властивість, володіння якою ставить об'єкт у положення виняткової значущості, нескороминущої цінності і на цій підставі вимагає благоговійного до нього ставлення» подано у Філософській енциклопедії [263, с. 671]. Профанне є синонімом мирського і тлумачиться як таке, що протиставлене сакральному, позбавлене святості, буденне. Сакральне важко проаналізувати об'єктивно, з точними вимірами. Щоб виявити його зміст, потрібно відсторонитися від нього, поглянути ззовні. Сакральне переважно є ірраціональним. Але це не дає нам підстав говорити про його алогічність. Входячи в ірраціональний простір, людина прагне зрозуміти його сенс. Вона використовує мову знайомої їй сфери, як пояснює М. Еліаде, «природного, або навіть духовного, але не релігійного життя» [318, с. 17], спирається на принципи аналогії й узагальнення (не завжди очевидні за своїми підставами). Що стосується релевантності й адекватності такого використання, то відома дискусія про правильне і «неправильне» мислення, про мислення архаїчної людини як дологічне або логічне продовжується і сьогодні. Релігієзнавець В. Волошин вважає, що «порушуючи закони традиційної або класичної логіки, людина переносить думки в інші системи координат. Приписувати цим

системам предикат «нелогічні» – недоцільно. Інший тип ментальності припускає іншу логіку» [49, с. 38]. Рівноправ'я різних світоглядів, дослідницьких позицій, плюральність соціокультурних форм дає можливість, на його думку, розмірковувати про існування «інших» логік. Він спирається на твердження Л. Леві-Брюля та Е. Еванса-Прічарда про те, що «первісні люди мислять іншими категоріями і відштовхуються від інших посилок» [49, с. 38]. Їхні міркування є логічними в їх соціокультурній системі координат, «але принципи їх логіки – це не принципи логіки Арістотеля» [316, с. 152]. Серед особливостей логіки сакральної інтерпретації світу В. Волошин називає ускладнення переходу від частки до загального, пояснення невідомого через невідоме, виключення з причинних зв'язків випадковості, нехтування протиріччями і підсумовує, що стосовно релігійних міркувань «поряд зі “справжністю” доцільно використовувати такі оцінки як “доречність”, “адекватність”, “можливість розв'язання”» [49, с. 41].

В уявленні людини традиційного суспільства сакральне виступає формою, організацією, структурою на противагу аморфному, хаотичному мирському. Щоб усвідомити структурованість світу, потрібно визначити «“точку” відліку, центральну вісь усякої подальшої орієнтації» [318, с. 22], за виразом М. Еліаде. Наприклад, за описами давньоіндійських культурних текстів, простір виникає через виділення його з Хаосу, а також через розгортання його зовні стосовно деякого центру, тобто тієї точки, з якої здійснюється або колись здійснилося це розгортання. Організований простір, також має ієрархічну структуру (вертикальну й горизонтальну). Отже, сакралізація пов'язана з пошуком священного центру, що підкреслено у дослідженнях М. Еліаде. Топос *центру світу* може реалізуватися в уявленнях про священну Гору, дерево, «священне місто» або храм. Будь-який контакт із «центром» передбачає скасування профанного часу і стосунки із сакральним. М. Еліаде наводить приклад з австралійським племенем ахілпа, яке намагалося бути ближче до Центру Всесвіту і тому мандрувало разом зі священним стовпом, аналогом «космічної осі», що дозволяло обживати будь-яку

територію. Це допомагало їм «безперервно переміщуватися, залишаючись при цьому у “їх світі”, і водночас давало можливість спілкуватися з Небом» [318, с. 29]. Священна вертикаль (космічна вісь) представлена центральною жердиною у вігвам індіанців і юрті народів Півночі.

Сакральні уявлення про будову світу передбачають, що в центрі завжди знаходиться «наш», «істинний» світ. Символізм «центру» повторюється не тільки у космологічному, а і в соціокультурному або політичному контексті, координуючи взаємини між «домашнім» та іншими світами. Людина сакрального світогляду відчуває необхідність структурувати світ у маркерах центра – периферії, що породжує соціоцентристські тенденції, коли саме своя соціальна група має ідеальні стандарти життєвого устрою і поведінки, пропонує правильну точку зору у будь-якій ситуації. Прояв Іншого сприймається як вторгнення Хаосу в налагоджене, розмірене, зрозуміле життя.

Топологічний аналіз сакралізації дозволяє виявити закономірності появи або скасування сакральних локусів соціокультурної території, які сповіщають про зміну правил культурної комунікації. Нам важливо зрозуміти механізми «переписування» сенсів соціальних феноменів, ми не заглиблювалися у царину метафізичного, у трансцендентні контексти релігійного поля. У межах нашого дослідження постає питання: як відбувається процес сакралізації? М. Препотенська визначає цей процес як «певну церемонію, в якій окремі світські явища, об'єкти, суб'єкти або процедури отримують сакральний зміст» [238, с. 120]. Зазначаючи схожість між релігійними і цивільними церемоніями, Е. Дюркгейм наполягав на універсальності сакралізації як соціокультурного процесу, наділяв суспільство рисами сакральності. Його розділення усіх предметів на два протилежні класи – світські та священні є початком аналізу сакралізації, основою для визначення її пріоритетних топосів – *сакрального* і *профанного* і для подальшого осмислення міграції смислів та рухливості соціальних меж. Межі сакрального не завжди чітко формалізовані, але реально існують і організують простір суспільного життя, впливають на картину світу людини. Французький філософ досліджував межі сакрального і профанного

світів, їх переформатування. Він відстоював тлумачення релігії як системи вірувань і обрядів, що стосуються якого-небудь соціально значимого об'єкта, і, власне, ототожнював релігію з ідеологією, що не є правильним, але його методологічні настанови діють на користь дослідження сакралізації прагненням до пошуку дієвих соціальних важелів. Він підкреслював соціальну функцію священного, яке впроваджує в індивідуальні свідомості ідею соціального порядку, зв'язує їх чимось, що їх перевершує.

Сакральне і сакралізоване принципово відрізняються тим, що сакральне вже є стійкою культурною цінністю (може навіть інтерпретуватися як трансцендентне), а сакралізоване вказує на суб'єктивне втручання й активність процесу створення священного. Сакралізації піддаються різні соціальні об'єкти і сфери суспільного життя: політика, наука, мистецтво, тілесність. Історичні трансформації призводять до деритуалізації старих просторів і ритуалізації нових. Розглянемо феномен сакралізації влади, який складно розпізнати пересічному громадянину, але який є значним чинником впливу на людську поведінку й організацію соціального буття. Атрибути й символи присутності влади є істотною частиною як життєвого, так і політичного світу. Політична сакралізація демонструє бажання влади закріпити свій статус, сакральні форми використовуються для контролю і впливу на суспільство. Ефективність цього процесу залежить від рівня транспарентності політичних структур, технологій впливу на масову свідомість, здатності соціальних суб'єктів критично сприймати інформацію і сприйнятливості до різних маніпулятивних дій. Сакралізація може бути процесом, що зміцнює солідарні зв'язки у суспільстві (сакральні символи прапора, герба, народних героїв), однак, зміцнення віри людини в політичне ціле і свою причетність до великих звершень може використовуватися авторитарним або тоталітарним політичним режимом на свою користь. Людина у такому суспільстві усвідомлює себе не самотнім, культурно і національно своєрідним суб'єктом, а виключно частинкою соціуму. Сакральність влади означає її особливу причетність до «вищих сил». Основою

для сакрального визнання є обраність суб'єкта. Священне – це могутність, до чого й прагне соціальна група, яка цей образ експлуатує. Повинно створюватися враження, що ця могутність непорушна. Цей ефект досягається нерухомістю суверена і обмеженістю доступу в його простір. Сакралізація і десакралізація певних місць стає способом маніпуляцій влади, яка переслідує свої політичні цілі.

Уявлення про «зникнення сакрального», «розчаклування світу» стало неминучим результатом посилення раціоналізації та секуляризації сучасного суспільства. Проте не можна заперечувати той факт, що сучасна суспільна свідомість глибоко міфологізована, насичена сакральними уявленнями, які формують зразки соціальних реакцій та взаємодій. Світська влада виокремлена з релігійного простору, але піддається новим технікам сакралізації. Хоча, як пише Н. Хачатурян, «ідея сакральності влади в процесі секуляризації свідомості і культури втрачає попереднє значення, обидва компоненти – сакральний і правовий – продовжують співіснувати в єдності, знаходячи пристосовність і, нарешті, дивну життєздатність і гнучкість авторитарної влади» [300, с. 12]. Сучасна комунікація постає плацдармом, на якому розгортається продукування сакральних форм в суспільстві споживання за допомогою ритуалізації, обрядів, інформаційно-комунікаційних технологій. Обрядові форми як універсальні топоси існують у різних культурах з тією або іншою мірою раціонального обґрунтування. С. Кримський, аналізуючи епістемологічну роль ритуалу, підкреслював його стрижневий момент – «розмежування світу ціннісно-смислового, архетипічного, сутнісного, і світу чуттєвого, ілюзорного й мінливого» [174, с. 93]. Ритуали нерелігійного характеру в сучасних культурах не завжди стандартизовані і навіть не відрефлексовані, як зауважував відомий соціолог Л. Іонін, але це не заважає їм виконувати «найважливішу функцію створення й підтримки досить стабільних структур міжіндивідуальних взаємодій» [118, с. 183].

Для сакралізації об'єктів необхідно, аби вони вселяли піднесені, захоплені почуття. Це збільшує солідарну силу групи, зміцнює суспільну

свідомість. Священні об'єкти стають символами громадської єдності. Символізація надає об'єкту значення головної цінності. За його допомогою відбувається сакралізація базових соціальних зв'язків, відстоювання ідеалів. М. Еліаде досліджував механізм прояву священного: «об'єкт перетворюється на щось інше, не припиняючи при цьому бути самим собою», продовжуючи залишатися об'єктом навколишнього простору [318, с. 18]. У мирському сприйнятті об'єкт нічим не відрізняється від інших таких самих, зате для тих, хто наділяє його священними рисами, «його безпосередня, дана у відчуттях реальність перетворюється на реальність надприродну» [318, с. 18]. Пересічного громадянина до світу священного наближає ритуалізація певних подій. В ньому досягається «переживання цілісності буття і цілісності знання про нього, що розуміється як благо і відсилає до ідеї божественного як носія цього блага. Знання представлене як переживання буття, що дає людині відчуття своєї укоріненості у світі, включеності у сферу порядку» [174, с. 93].

Звільнення політики від сакральності свідчить про формування врешті-решт відкритого суспільства, яке не потребує специфічних сакральних шляхів для комунікації з владою, а створює чіткі демократичні механізми політичної стратифікації. У суспільстві з нерозвиненими демократичними структурами сакральне є символічним ресурсом влади. Сакральні образи посилюють аксіоматичність їхнього сприйняття населенням, знижують критичність і раціональність їх осмислення. Згадаємо М. Мамардашвілі, який зауважував, що людина «створюється в історії за участю її самої, її індивідуальних зусиль» [202, с. 11] і соціальне буття вимагає «цивілізованої грамотності».

Отже, умовами формування топосфери приватного / публічного, сакрального / профанного є правила, права і можливості доступу. За нерозвиненістю приватної сфери стоїть відсутність або слабкість громадянського суспільства. Відкритий публічний простір має бути областю ненасильницького діалогу, орієнтованого назустріч прагматичній згоді і реалізації особистостей.

Сакралізацію осмислено як процес зведення у статус священного певного об'єкта, місця або людини. Головною умовою сакралізації є виділення і протиставлення двох взаємодіючих рівнів екзистенції – сакрального і профанного. Сакральне і профанне найчастіше в онтологічному, соціальному й аксіологічному сенсі розглядають як протилежності, але сучасні соціокультурні трансформації демонструють не опозицію, а перетин і взаємовплив сакрального і профанного: сакралізацію профанного, профанацію сакрального, інтеграцію їх ознак у політичному, урбаністичному, домашньому просторах. Руйнування ритуалізованих політичних структур веде до зростання людської свободи у просторовому, часовому і соціальному вимірах. Ми маємо бути досить розвинені, обізнані й цивілізовано освічені для буття в полі символів, для життя у просторі культури, а не сакральної політики. В умовах глобалізації, що стирають межі культур, суспільство в спробі зберегти свою самобутність залишає для сакрального роль неявної, не завжди визначеної, але стійкої структури, яка може забезпечити єдність соціуму, протистояти руйнуванню його духовних основ і бути дієвим культурним механізмом.

3.2. Топологічний ландшафт простору домашньої комунікації: від традиційного до постмодерного Дому

Стійким культурним феноменом, пов'язаним зі збереженням традицій, міцних, зрозумілих механізмів комунікації є Дім. У топології традиційного світу (і західного, і Сходу) з ним асоціюється розуміння порядку. Космос як порядок відображений у топосах ієрархії, яка пронизувала традиційний тип суспільства: центр / периферія, вищий / нижчий, влада / підпорядкування. Ієрархічна соціальна співвідпорядкованість і орієнтація на метафізичне Єдине, Вище, яка задає топологію традиційного суспільства, відбиває основний структурний принцип домашнього світу. Унаслідок організуючого і формоутворювального єдиного начала світове буття у просторі та часі

мислилося в категоріях причинності, загальної обумовленості, не випадковості.

Переважним місцем об'єктивації умоглядних схем є населений простір, а він починається з домівки, тому топологічна модель світу як Дому є однією з найбільш поширених метафізичних і соціокультурних моделей, що визначає місце людини у природному і соціокультурному просторі. Дім є квінтесенцією освоєної людиною реальності і втіленням традиційних уявлень про світ. Прагнення людини сприймати соціальний простір, в якому вона знаходиться, як дім, що дає захист, надійність та стабільність, дає поживу для роздумів і філософської рефлексії. Поділяючи функціональну і специфічну семіотичну інформацію (стосовно дому), етнограф А. Байбурін вважає, що остання закована в «тих елементах, які є “надлишковими” з точки зору утилітарної прагматики, умовними, а не безумовними» [10, с. 15]. Саме символічні, знакові властивості дому, його семіотичний статус є цікавим для випрацювання топологічного інструментарію аналізу комунікативних явищ. Топологічна метафорика домашнього простору виступає в дисертації мовою, якою ми ведемо розмову про внутрішню організацію соціальної моделі рідного світу і від якої відштовхуємось у роздумах про інші світи.

У побудові просторової схеми світу топос Дому відіграє структуротвірну роль. Навколо цього поняття розгортається дослідження взаємозв'язків топологічних сфер сакрального / профанного, приватного / публічного, внутрішнього / зовнішнього, центру / периферії, свого / чужого. Як зазначав А. Байбурін, з поняттям Дому «тією чи іншою мірою були співвіднесені всі найважливіші категорії картини світу у людини» [10, с. 9]. Світ з появою Дому отримав ту просторову організацію, яка є актуальною і сьогодні. Дім став універсальною точкою відліку буття (в різних системах координат: у Всесвіті, соціумі, повсякденності). Таке розуміння продемонстрував у своїй феноменологічній концепції А. Шюц: дім як «нульова точка системи координат, яку ми приписуємо світу, щоб знайти своє місце в ньому» [393, р. 294]. У ряді індоєвропейських мов слово *domos* (*domus*)

пов'язувалось саме з родинною конструкцією, а не з будівлею. Ми використовуємо топос *Дім* і розмірковуємо про бажання людини *мати свою домівку* не в сенсі володіння будинком, а у значенні *буття Домом*. Дім упорядковує простір докільля, що існує за іншими правилами, але усвідомлюється саме так завдяки його існуванню. Буттєві стратегії людини залежить від того, знаходилася людина вдома або поза його межами. Поняття домівки пов'язують не тільки з фізичним простором, але й зі смисловим, духовним.

Історико-філософську трансформацію Дому людського духу в контексті антропологічної і соціальної проблематизації дуже цікаво простежено М. Бубером. Він розрізняв в історії культури доби влаштованості (*Behaustheit*, що в іншому варіанті перекладається як *домашня доба*) і доби бездомності (*Hauslosigkeit*). «У період перших епох людина живе у цьому світі як удома, у період других – як у чистому полі» [36, с. 12]. Античні уявлення про світ як про замкнутий в собі космос передає Арістотель, у якого людина «річ серед цих речей світу, категорія, що об'єктивно осмислюється поряд з іншими категоріями» [36, с. 13]. Антична людина не є бездомною, їй подаровано власне житло в Домі світу. Тоді як Платон вважав людину «гостею на чужині» [36, с. 13], Арістотель бачив її володарем власного кута, «хоч і не на одному з верхніх щаблів, але й не біля його підніжжя, імовірно, в представницькій середині» [36, с. 13].

У середньовіччі єдиний сферичний світ Арістотеля розпався на «імперію світла та імперію темряви» [36, с. 13]. В Августина Блаженного людина розділена між обома імперіями і одночасно є «полем битви і її ціною» [36, с. 14]. Віра створює «для самотньої душі нову космічну домівку» [36, с. 15]. Це знову замкнутий у собі простір, Дім, представлений вже не символом кола, а хрестом, «вертикальна щаблина котрого – кінцевий простір від небес до пекла – проходить крізь серце людини, а поперечна щаблина символізує кінцевий час» [36, с. 15] у світовому бутті. У філософії Томи Аквінського людина постає створінням, душа якого поєднана субстанціонально з тілом,

тому людина є «горизонтом і порубіжною рисою духовної та тілесної природи» [36, с. 15].

Епоха Відродження визнає, що кінцевий світ є домом, але у висловах Піко деллі Мірандоли, М. Фічіно, М. Кузанського, Е. Роттердамського звучить мотив автономізації людини від Всесвіту і сили розуму, що пізнає світ. М. Бубер зазначає: «Стіни домівки вже дійсно звалилися під ударами Коперника. З усіх боків насувалася безмежність, а людина опинилася у світі, який реально вже не сприймався більш як дім» [36, с. 17]. З наближенням Нового часу здійснюється поступова десакралізація дому. Посеред цієї нескінченності людина відчула себе бездомною, але оберненою до світу, здатною його пізнати. І. Кант ідентифікує таємницю простору й часу з таємницею нашого власного сприйняття світу і нашого власного існування. В інтерпретації Канта «для людини вже не планується новий дім світу; від неї, як будівельника домів, вимагається свідомість, щоб пізнавати саму себе [36, с. 24].

Вагомою спробою надати людині універсальну систему, яка сприймається як новий Дім і вписує людину у космологічну топографію, стала філософія Г. В. Ф. Гегеля. У його панлогічній системі «подолана уся невпевненість, всяка туга за сенсом, увесь страх перед актом вибору, уся бездонність проблематики людини» [36, с. 27]. Людина в Гегеля – втілення принципу самореалізації світового розуму. Вона вписується в ієрархію нового часового Дому світової історії, переходячи «з поверху на поверх та з кімнати в кімнату надійно складеного на фундаменті, зі стінами й покрівлею» [36, с. 27] будинку. Як зауважує М. Бубер, навіть якщо вона чесно заглибиться в метафізику, вона не буде сумніватися, «бо все тут зручнооглядне» [36, с. 27]. Якщо людина є місцем і посередником, де світовий розум пізнає себе, то немає жодних меж і тому, що людина може пізнати. Таємничий нескінченний космос викликає тривогу, а непохитний порядок історії створює рідний світ. Однак, називаючи світову будову Гегеля чудовою, М. Бубер переконаний, що як житло вона не придатна, «світ Гегеля так ніколи і не став реальним світом для

реальної сучасної людини» [36, с. 27]. Це відбувається тому, що картина світу, заснована на часі, «ніколи не зможе надати людині того відчуття упевненості» [36, с. 28], як світогляд просторовий.

При втраті космологічної безпеки, відчуття улаштованості у світі людина знаходить захист і соціологічну упевненість у гемайншафтних формах суспільного буття. Gemeinschaft (сім'я, сільська чи міська громада, ремісничий цеховий союз) дарував відчуття освоєння навколишнього простору. Принцип спільноти, закладений у формуванні гемайншафту, означає пріоритет закону традиції і моралі, тоді як гезельшафт заснований на юридичних законах. Гемайншафтні зв'язки є тривалими і усталеними, базуються на родинних солідарних відносинах, особистому сприйнятті один одного. Гезельшафтні зв'язки побудовані на статусних відмінностях, професійній спеціалізації, раціоналізації стосунків, контракті. Gemeinschaft і Gesellschaft є абстрактними ідеальними конструкціями, що типологізують відносини соціального буття, індивідуального і колективного. За їх допомогою стають більш зрозумілими і систематизованими наші уявлення про механізм формування топографії домашнього світу і правил виходу за його межі.

При аналізі трансформації взаємин людини зі світовим Домом важливим є загальновідомий факт, що виникнення буржуазного суспільства веде до соціальної периферійності і руйнування gemeinschaft. Нові гезельшафтні суспільні форми (трудовий колектив, асоціація, партія) не дають минулого відчуття стабільності. Людина знов втрачає спокій і домашній затишок, вона приречена на пошук і очікування, а людське буття – на вічне заперечення, становлення, перехід. Таку ідею розвивав Ф. Ніцше. Якщо для І. Канта проблема людини – погранична проблема того, хто належить і світу природи, і світу культури, то для Ф. Ніцше проблема людини – це питання трансгресії, «тобто проблема істоти, яка з осердя природи потрапила на саму її межу, на небезпечний край природного буття, де починається <...> запаморочлива темна безодня під назвою Ніщо» [36, с. 42]. Для Ніцше домашня людина – тюремник свого життя. Облагородити її – означає звільнити життя в самій

людині. Головним антропологічним принципом Ніцше проголошує вихід за межі себе і свого світу. Цей образ актуалізується в аспекті осмислення трансгресії як виходу за межі домашнього світу, переходу до інших способів буття. Він передбачає постмодерністський образ світу. Вчення М. Коперника, а потім «розуміння світу Ейнштейном» [36, с. 20] ламають усі уявлення про кінцевий новий світ. Безперестанне оновлення образу світу змусить майбутні покоління зректися самої ідеї цього образу, проголосити актуальним образом світу відсутність будь-якого образу – «*imago mundi nova – imago nulla*» [36, с. 20].

М. Гайдегер у концептуалізації мови як Дому буття не будує ані космічного, ані соціального Дому, а пропонує Дім культури, розуміючи її як текст, дискурс. Слідом за Новалісом він визнає «ностальгічне бажання всюди бути вдома» [96, с. 8], як виокремлює його ідею Н. Ємельянова, основоположним принципом людського сприйняття світу. Тому завдання філософії – зрозуміти й розкрити перед людиною новий образ її Дому. «Подібно до того, як людина, ностальгуючи за первозданною радістю буття, прагне до рідного дому, філософія, що розриває рамки будь-яких понятійних обмежень, прагне наповнити сенсом будь-яке означуване» [96, с. 8]. М. Гайдегер онтологізує значення мови як буттєвої умови життя і культури, вона конструює людський світ, встановлює його конфігурацію.

Новий образ Дому є тривожним і смутним. Він може бути Домом буття-в-світі, використовуючи екзистенціал М. Гайдегера. Буття-в-світі означає падіння в повсякденний світ, як показує аналіз М. Гайдегера. Такий топологічний перебіг пов'язаний з тим, що сумісне існування дарує людині заспокоєність у світі повсякденності, однак це заспокоєння проявлене в невласному бутті, в ілюзії справжнього буття. Впевненість у тому, що все зрозуміло, що люди «ведуть повне і справжнє “життя”», вносить до присутності заспокоєність, для якої все полягає “в найкращому порядку” і розкриті всі двері. Падаюче буття-в-світі, саме себе спокушаючи, водночас є самозаспокійливим» [295, с. 177]. У такому несправжньому бутті буденність

поглинає людину, усередненість формує масове суспільство. У ньому ми спантеличені й заклопотані, діємо і реалізуємо буденні завдання, але саме цей формат призводить до думки, що «розуміння найчужіших культур і їхній “синтез” зі своєю ведуть до повної і вперше справжньої обізнаності присутності щодо себе самого» [295, с. 178]. Феноменологія буття-з-іншими повертає нас до самих себе. Цей прояв існування є важливим екзистенціальним маркером присутності, стверджує М. Гайдегер, *«вмінням-бути-в-світі»* [295, с. 179]. Розуміння свого способу буття веде до опанування повсякденності, доместикації її, стратегії рятування у формі турботи про себе, яку пропонує німецький філософ.

Культурний універсум, що створюється постсучасним мисленням, структурований принципово інакше, ніж у традиційному суспільстві. Модель цього мислення і соціуму, що подається ним, – це потенційно безмежна мережа, ризомна модель Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі, де кожна стежка має можливість перетнутися з іншими та створити безліч варіантів. Суть різому – принципова неієрархічність, де центр розчиняється в значущих периферійних локаціях, верх і низ перевертаються. Вона подає нелінійний образ постмодерного світу, в якому відсутні симетрія та впорядкованість. Чи означає це, що ми дійсно спостерігаємо смерть Дому? Або ми зберігаємо дім в нашому духовному просторі, створюючи космос всередині себе? Або одомашнюємо навколишній світ, впорядковуємо інформаційний хаос? Е. Бірічева вважає, що *«розуміючи “бездомність” буття, постмодерністський дискурс занурюється в рух сенсу, роблячи дорогу через нього “домом” (кочування як один із способів буття), тим самим немовби повертаючи сенсу буття, запаковане дискурсом репрезентації в мову»* [22, с. 41]. Міркування на цю тему пропонуються на сторінках наступних розділів.

Сприйняття межі у топографії Дому пов'язано з вживанням топосів дверей, стіни, мосту. Г. Зіммель у роботі *«Міст і двері»* показав, що, переміщаючись і об'єднуючи різні простори, межі працюють як мости і двері. Використання цієї метафорики у соціально-філософському дослідженні

міжкультурної комунікації і культурного переходу (міжнаціональні стосунки, фронтирна комунікація, взаємодія мігрантів із країною притулку тощо) показує, що вона працює як інструмент аналізу соціальних потоків. Д. Таріццо також бачив функцію «розмежування», «визначення будь-якого людського світу» [275, с. 25] у розумінні і філософському осмисленні феномену дверей. Вони є обов'язковим елементом логіки Дому. Як символічне поняття в філософії, літературі, в політичному, культурологічному дискурсі двері артикують семантику входу і виходу. М. Еліаде багаторазово наголошував на центральному положенні дверей у прадавніх культурах і їхньої життєво важливої ролі в оформленні людського світу. Він наводив приклад із дверима в церкву, які відкриваються усередину й означають розрив зв'язку профанного і сакрального світів: «Поріг, що розділяє два простори, вказує одночасно на дистанцію між двома способами життя: мирським і релігійним. Це також бар'єр, межа, яка розділяє і протиставляє два світи, і, з іншого боку, це те парадоксальне місце, де вони сполучаються, де світ мирського може перейти у світ священного» [318, с. 24]. Українська дослідниця Г. Коптева аналізує семантику порогового простору і продовжує думку М. Еліаде: «Їх періодичне подолання і переживана напруга призводить до ефекту катарсису, до метафоризації і символізації» [168, с. 24]. Метафору дверей використовували античні та середньовічні філософи від Парменіда до Томи Аквінського. Д. Таріццо наводить інтерпретацію М. Гайдегера: «Уся західна філософія присвячена дверям, які відкриваються і закриваються, але лише один крок став дійсно вирішальним – перехід від давньої грецької до латинської мови, входження в цю нову мову. Грецьке слово алетейя, яке означало відкритість Істини, було замінено латинським Veritas, що означало прямо протилежне – закриті, а не відкриті двері» [275, с. 27], підкреслюючи важливість сенсу відкритості у прагненні до істини. Г. Зіммель, Ж. Лакан, Ж. Деріда, Е. Левінас використовували образ дверей у своїх працях.

У міжкультурному дослідженні двері стають евристичною метафорою у розумінні розмежування і зв'язку різних соціокультурних полів, зустрічі

ідентичностей, артикульованих у топосі «між», можливостей входу, виходу, переходу в простір іншої культури. Двері демонструють процес символічної взаємодії між внутрішнім і зовнішнім, домашнім і чужим, процес формування культурної гібридизації, розширення смислового горизонту, запрошують до відкриття, контактів з іншими. У топографії Дому значення дверей протилежне до стіни, як доступ і отвір протилежний до загороди і перешкоди. Стіна є «жорстким кордоном, що розмежовує внутрішній й зовнішній простір. Критеріями для збереження комунікації з територією за стіною стають характеристики проникності / непроникності, відкритості / закритості, а також можливості трансформації (зміна ступеня проникності, мобільність). Асоціативний потенціал такого образу кордону як стіна у тому, що цей образ до певної міри дозволяє ігнорувати вихідні будівельні дані об'єкта (ступінь непроникності, наприклад), а використовує їх як знаки власного змісту. Тобто образ виступає засобом комунікації в рамках певної культурної або політичної події» [152, с. 14]. У нашій статті «Символ стіни у постколоніальному фронтірному дискурсі» проаналізовано вислів «між нами виросла стіна» як метафору припинення, унеможливлення спілкування і зазначено, що «побудова стіни на кордоні держав – це акт визнання ворожості й небезпеки з боку політичного суб'єкта за стіною. <...> Стереотипізація образу стіни як замкнутого феномену підштовхує людей до спільного переживання закритого, глухого простору. Як перешкода, стіна обмежує можливості суб'єктів, визначає ступінь їх ізоляції від інших» [152, с. 14].

Межовість позначає як виснаження дії суб'єкта, так і можливості його комунікації та співдії з іншими суб'єктами. Стіна функціонує як захист і відділення на певному етапі міжкультурної взаємодії і є, найімовірніше, символічним, демонстративним актом стосовно спільноти, з якою через певні обставини немає можливості або бажання налагоджувати комунікацію. Образ стіни не є пріоритетним у осмисленні порубіжних процесів глобалізованого світу, побудови відкритих кордонів та перетинання просторів. Проте популярність цього символу підтверджує проблематизацію сучасних

політичних, економічних, демографічних і соціокультурних ризиків і викликів. Акцентування процесів локалізації, спроби соціальної ієрархізації і контролю через воєнні небезпеки свідчать про поширення перешкод міжкультурній взаємодії і бажання країн зберегти свою цілісність, а не тільки про наявність відмінності між внутрішніми і зовнішніми просторами і меж різних процесів включення. Закриті двері символізують закритість простору за стіною, між ними існує діалектичний взаємозв'язок: не було б стіни, не потрібні були б і двері. Вихід за двері домашнього світу у порубіжжя розмикає замкнену форму усталеного світу, стає можливістю оприявлення іншої соціокультурної форми. З огляду на порозуміння як мету міжкультурної комунікації, ми повинні бути готовими до того, що у відчиненні дверей завжди відбувається культурна подія, до чого ми маємо бути відкриті. Метафора мосту також артикулює, як, за висловом Г. Зіммеля, «людське прагнення до з'єднання нашою волею не просто на пасивну роз'єднаність простору, але на специфічно активну його конфігурацію. Долаючи цю перешкоду, міст символізує експансію нашої волі у простір» [107, с. 146].

У цьому підрозділі зроблено спробу співвіднесення проблеми порядку з осмисленням топологічних схем сприйняття культурного простору. Дім як засадничий топос у дослідженні суспільного порядку, виявляє відокремлення людини від космосу, він втілює об'єктивований світ людини і є моделлю зовнішнього світу. Основою для узагальненого дослідження буття суб'єктів в соціальному просторі стає феноменологічний аналіз їх включеності в домашній світ. Рутинні механізми домашнього світу забезпечують звичний спосіб життя. Зміна просторового середовища, з яким він був узгоджений, призводить до трансформації внутрішніх соціальних зв'язків, руйнування домашніх меж. Двері розглянуто як константу домашнього світу і рухливий фрагмент межі. Використання топосів домашнього простору залучено у дисертації для розуміння проблем і процесів соціокультурного порубіжжя. Сутність зустрічі культурних світів виявляється у формах перетину межі домашнього світу і прориву у чужий світ. Зустріч з іншою культурою

неможлива без виходу за двері своєї культури, символічного розкриття перешкоди й переходу у простір культурного порубіжжя. На користь розроблення теоретичної концепції і практичної стратегії культурного переходу і диференційованого включення діє топос *мосту*, який вимагає руху назустріч Іншому на відміну від концепції виключення, що використовує топос стіни і дбає про безпеку за допомогою закритого простору. Двері і міст постають топосами з'єднання, в них змикається внутрішнє і зовнішнє, окреслюючи топографію буття «між».

3.3. Топологічний статус культурного порубіжжя: border, boundary, frontier studies

Міжкультурні взаємини як поле нашого наукового інтересу неминуче охоплюють широкий спектр граничної тематики й актуальний сьогодні лімінальний дискурс. Тема меж і кордонів має вирішальне значення в топологічних розвідках. Незалежно від того, наскільки топологія звертає нашу увагу на несподівані форми зв'язку і безперервності, вона також повинна враховувати процеси поділу, відокремлення, відбору. Виникає нагальна потреба в новій теоретичній основі, здатній адекватно відображати мінливі модальності порубіжної соціальності й конструкції диференційованого включення, які спостерігаються на різних кордонах по всьому світу.

Як дистанція від *свого* до *чужого* буття простір «між» існує в динаміці подолання, включення в мережу відносин і діалогових зв'язків. Б. Вальденфельс говорить про небезпеку діалогу «Між» бути заміщеним «логоцентризмом, в якому певний логос постає як Загальне, що охоплює відмінність Свого і Чужого» [43, с. 74]. Він розрізняє дві історичні форми логоцентризму. У космологічному й теологічному мисленні у загальний порядок «мають бути інтегровані кожна окрема річ і кожний окремий індивід» [43, с. 74], а новочасові уявлення сформовані у вигляді обмежуючого порядку, правила якого регулюють поведінку окремих суб'єктів. «Новий час стає

поміркованим і звертається до рамкового законодавства: кожний, залежно від свого настрою, може бути щасливим і веселим, лише якщо він дотримується основних правил моралі та права» [43, с. 75].

Динамізм соціокультурного буття «між» розкривається в ситуації топологічної розстановки позицій на певний момент часу і актуалізації культурних меж, тому соціальний простір «між» осмислюється при залученні понять *місце* та *межа*. До того ж, необхідно враховувати, що порубіжжя може розглядатися як процесуально, так і територіально. Здійснення соціально-філософського аналізу простору міжкультурної комунікації закликає до активного залучення полісемантики порубіжжя.

Сучасні соціально-філософські розвідки порубіжних суспільних та культурних станів продовжують ряд класичних філософських і соціологічних досліджень – І. Канта (вже згадана приналежність людини до світу природи і світу культури), Е. Дюркгейма (виділення категорій сакрального і профанного, аномії), М. Вебера (роль соціальної маргіналізації, проблема впливу цінностей) і т. ін. Концепція фронтиру бере початок у розробках західних дослідників: Ф. Тернера [402], О. Латтімора, А. Рібера [389], Ч. Віттейкера [411]. На пострадянському просторі становлять науковий інтерес роботи з цієї проблематики О. Бреднікової [34], А. Романової [252; 253], А. Філіппова [285], О. Якушенкової [319; 320]. Важливими і плідними є напрацювання українських науковців А. Артеменка [9], П. Донця [91; 92], В. Кочана [171], В. Личковаха [187], Л. Стародубцевої [272], І. Чорновола [307; 308; 309].

У статті «Соціокультурне буття в конструктах пограничного дискурсу» [153] ми довели, що поняття «межа», «кордон», «фронтір» як характеристики культурного буття «між» переважно пов'язуються з модерним світом, вони обумовлені його правилами, але сьогодні процеси глокалізації заново залучають до них увагу науковців, а в певних контекстах виводять з другорядних просторових форм в актуальні патерни і ключові елементи сучасних розвідок. Погодимося з А. Артеменком, що топос є концептом, «в

якому онтологізується проблема межі» [9, с. 206]. Межі існують і мають сенс стосовно іншого простору, вони позначають спатіальні перехрещення, переступання рубежу, потрапляння зі свого місця в чуже. Харківський науковець П. Донець кілька років тому узагальнював політичні причини привабливості теми «межі»: «поступове зникнення традиційних державних кордонів у Західній і Центральній Європі (створення й розширення Європейського Союзу, Шенгенський договір), з одного боку, і появі нових у зв'язку з розпадом Радянського Союзу, Чехословаччини і Югославії – з іншого» [91, с. 17]. Глобалізаційні процеси, «виснаження різних природних ресурсів, а також досягнення людством демографічних і економічних меж зростання у багатьох сферах життя» [91, с. 17] визначили економічні підвалини дослідження порубіжжя, а активний західний дискурс «щодо процесів етнічного відмежування й інтеграції у зв'язку з політикою “мультикультуралізму”» і «постмодерністське розмивання усіх жанрових меж у мистецтві, а також міждисциплінарних розмежувальних ліній в науці» [91, с. 17] обумовили актуалізацію проблематики. Сьогодення додає нові соціокультурні і політичні виклики (боротьба з ІДІЛ, військовий конфлікт на Донбасі, світові міграційні процеси, вихід Великобританії з ЄС, конфліктна ситуація на кордоні між США і Мексикою), створює нові причини для соціально-філософської рефлексії проблеми меж і кордонів. З такою тенденцією погоджується співробітник Інституту історії України НАН України Я. Верменич: «Відчуття того, що закріплена у Гельсінських угодах система міжнародної безпеки захиталася, стимулює пошуки нових принципів “філософії кордонів” і “культури конфлікту”» [46, с. 24].

До того ж, інтерес до теми межі викликаний «референційною мультивалентністю і гнучкістю категорії, що дозволяє використовувати її при вивченні феноменів найрізноманітнішої природи» [91, с. 17], погодимось із думкою П. Донця. Під час аналізу полісемантичності поняття «межа» він виділяє низку семем: «1) лінія, що розділяє дві сутності; 2) лінія, що розділяє одну сутність на дві або більше частин; 3) край, кінець деякої сутності; 4) край,

початок деякої сутності; 5) перетин, змішана зона двох сутностей; 6) поріг, руйнування деякої сутності або перехід її в якісно інший стан; 7) бар'єр, фільтр, мембрана» [91, с. 17]. Отже, *межею* може називатися, як визначено у фундаментальному «Словнику української мови», і просторова або часова границя чогось: проміжок часу, лінія поділу будь-якого простору (тобто *кордон* як «лінія, що поділяє землі або води суміжних держав»), і «останній, крайній ступінь чого-небудь» [206, с. 666]. Додамо до просторово-часового визначення ще розуміння межі як границі символічного, культурного простору. *Кордон* частіше вживається з прикметником *державний*. У статті «Розвідки культурного порубіжжя: border, boundary, frontier studies» ми виявили доцільність вживання синоніму *межі* – поняття *рубіж*, яке позначає «реальну або умовну лінію розмежування, яка окреслює початок (кінець), певний етап чогось» [151, с. 91]. Як «межа», так і «рубіж» фіксують границю, відділення та перехід. Рубіж може означати не тільки відмежування, але і його якісні та хронологічні ознаки: «оборонний рубіж», «тридцятирічний рубіж». Звертаючи увагу на те, що межі як у класичній епістемології, так і для сучасних соціальних науковців пропонують інструментальні можливості спатіальних розвідок, М. Ламонт та В. Молн'яр вважають корисним ввести розрізнення символічного та соціального межування. «Це інструменти, завдяки яким індивіди і групи борються і приходять до визначення реальності. Дослідження їх дозволяє нам визначати динамічний вимір соціальних відносин, оскільки групи змагаються у виробництві, розподілі та інституціалізації альтернативних систем і принципів класифікації. Символічні межі також поділяють людей і виробляють почуття ідентичності і приналежності до спільноти. Вони є сутнісними медіаторами, завдяки яким люди набувають статусу і монополізують ресурси. Соціальні межі – це об'єктивовані форми соціальних відмінностей, що виявляються в неоднаковому доступі та нерівному розподілі ресурсів (матеріальних та нематеріальних) та соціальних можливостей» [373, р. 167].

В англomовному науковому середовищі існує кілька понять, що позначають межу, тому аналізом багатоманітних аспектів межі займаються різні дослідницькі студії: *boundary studies*, *border studies*, *frontier studies*. Взаємодія цих теорій *порубіжся* зі своїми змістовними особливостями призводить до стирання граней між ними і формування «однієї складноорганізованої галузі наукових досліджень», як зазначає О. Бреська [35, с. 159]. У перекладі англійських понять українською мовою існують розбіжності й неоднозначності. *Border studies* пов'язані з вивченням політичних і адміністративних кордонів та прикордонних зон, оскільки *border* витлумачується «не тільки як фізична лінія, але і як “демаркаційна лінія, що символізує владу, здатну включати і виключати суб'єктів з певних відносин”» [35, с. 159]. Українським аналогом слугує поняття *кордон* як форма окреслення адміністративної, політичної території. *Border*-границя задає різноманітність інших смислів межі. Культурна межа (фактично наявна, але юридично не зафіксована) виконує насамперед «зовнішні функції контакту між культурами, тоді як кордон «де-юре» – внутрішні, забезпечуючи суверенітет і територіальну цілісність держави, соціальну і етнокультурну інтеграцію її населення» [298, с. 151], як досліджує С. Харітонович. На наш погляд, корисно, навіть необхідно застосувати топологічний підхід до проблеми кордону, досліджуючи конкретні практики перетину кордонів, які пов'язані з культурними інтерпретаціями і кидають виклик географічному тлумаченню розмітки простору.

Основним поняттям, яким оперують *boundary studies*, постає межа, яка визначає не тільки фізичні обмеження, але й символічні, уявні, ціннісні, розкриває «процеси культурної диверсифікації» [35, с. 163]. У дослідженні міжкультурної комунікації використовується саме це поняття, розглядаються культурні відмінності, мультикультурні та постколоніальні проекти, гендерна проблематика. Отже, *border*–кордон «вказує на владний порядок, а *boundary*–межа – на існування соціокультурних відмінностей» [35, с. 163]. О. Бреська пропонує також *border*–кордон розглядати як «межу статусів суб'єктів», а

boundary—межу як «межу презентації суб'єкта» [35, с. 170]. Таким чином, ці категорії задіяні у соціально—філософському дискурсі, висвітлюють особливості порубіжного простору.

Погодимося з харківською дослідницею Л. Стародубцевою, що множити образи й роздуми про різні границі можна мало не до нескінченності: «онтологічні – буття і небуття, епістемологічні – знання і незнання, межі просторові і часові, антропологічні, просто логічні *et cetera*» [272, с. 48]. Однак у цьому випадку нас більше цікавить не сама лінія розмежування, а місце, соціокультурні рухи впродовж цієї лінії, їх зміст і соціальне значення, взаємовідносини, що вони продукують. Ключовими поняттями тут слід вважати *пограниччя*, *порубіжжя*, *прикордоння*. Стосовно топології міжкультурних взаємин ми використовуємо поняття «порубіжжя» завдяки його змістовності. «Прикордоння», що його застосовує А. П. Артеменко [9], несе семантику деякої несамотійності, частковості, що характеризує адміністративну регіоналізацію у державі, але не відображає топоси, які характеризують інші культурні і політичні просторові конфігурації світу, його символічний ресурс є дуже обмеженим. Отже, від розмислів про межу логіка веде нас до розмислів про місце, до осмислення перспективного просторового дискурсу, до *border studies*, *boundary studies* і *frontier studies*. Аналізуючи уведені у дослідницький простір поняття «рубіжної комунікативності», Я. Верменич зазначає, що це «відкрило шлях до представлення погранич як особливих топосів з притаманними їм ознаками перехідності, нестабільності, амбівалентності» [46, с. 23]. Порубіжжя «стають каналами двоспрямованої міжкультурної трансляції, але водночас можуть бути й ареалами “взаємонерозуміння” з підвищеним рівнем конфліктності» [46, с. 24].

Порубіжжя позбавляє ілюзії укриття на одній стороні, сприйняття його суб'єктів поширюється на обидві сторони. *Порубіжжя* й *пограниччя* у вітчизняному науковому просторі вживаються як синоніми. *Пограниччя* частіше використовується у екзистенційному контексті (погранична психологічна ситуація), де цей термін є більш доречним, ніж порубіжжя.

Англійськими приблизними аналогами *порубіжжя* є «border land» і «the land between», тобто «земля між». При очевидній географічності свого значення (прикордонна територія, межовий простір на стику держав, політична цілісність, що підпадає під вплив або навіть тиск сусідніх держав) *порубіжжя* набуває більш широкої семантики як простір міжетнічних, міжцивілізаційних, міжрелігійних взаємодій, як лінгвістичне різноманіття порубіжних мовних форм [272, с. 49]. Його сенс може відображати колоніальний характер – нереалізованість і незавершеність певної території в оточенні домінуючих сил, а може розкривати потенціал культурної взаємодії. Погодимося з пропозицією українського науковця В. Кочана розглядати *пограниччя* (контекстно воно співпадає з *порубіжжям*) не як фізичний, а як заселений простір. Воно «соціально освоєне, осмислене і проінтерпретоване людьми, що населяють його, і стало частиною їх “життєвого світу”» [171, с. 7].

Порубіжжя у соціально-філософських дослідженнях пов'язано з концептом «між», який позначає топологічну подію поділу та з'єднання соціальних локацій, процеси культурної зустрічі, взаємодії, створення гібридного типу культури. Потенціал понять «межа», «фронтир», «порубіжжя» містить у собі динамізм і можливості міжкультурної комунікації, відповідає характеристикам ситуативності, перехідності, розрізнення, спрямованого на пошук механізмів подальшого з'єднання. Сенс межі експліковано у поєднанні процесів розрізнення та суміщення як перманентного становлення сучасного соціокультурного простору. Коли йдеться про межу як методологічний інструмент, пропонується бачення живого рухомого простору «між», де важлива узгодженість взаємодій культурних відмінностей, підвищується евристична цінність самої межі на відміну від замкнутого жорсткого кордону.

У контексті міжкультурної комунікації звертає на себе увагу *фронтир* як явище, що концептуально можна вважати проявом феномену порубіжжя. «Фронтир» походить від французького «la frontière» (кордон між двома державами), яке в свою чергу має своїм корінням слово *фронт* (лінія бойових

дій). З повагою ставлячись до прикордонних досліджень львівського історіографа Я. Дашкевича і до його пропозиції перекладати *frontier* як *кордон*, нам здається необхідним уточнити дефініції, а також недоцільним виключати з ужитку терміни *межа* і *рубіж*, як це пропонував Я. Дашкевич, «щоб запобігти плутанини понять» [Цит. за 307]. Українська лексика тільки виграє від збагачення поняттями, а запобігти плутанини допоможе ретельна робота з ними. О. Якушенкова показує відображення особливих властивостей фронтиру порівняно з межею і кордоном. Він є територією рухомого кордону і відрізняється специфічністю і складністю міжкультурних взаємодій. Якщо «кордон – це те, що розділяє, фронтір – об'єднує, кордон обмежує контакти, фронтір зобов'язує до них, нав'язує і організовує в залежності від обставин (умов)» [319, с. 37].

Відомий американський історик Ф. Тернер термін *фронтір* вважав настільки «еластичним», що він «не потребує точної дефініції» [402, р. 33], однак з часом визначив його як «ті віддалені регіони, які на різних стадіях розвитку країни були заселені слабо і становили плавильний ґрунт між дикунством і цивілізацією» [Цит. за 307]. Отже, основним критерієм визначення фронтиру він вважав дихотомію дикість / цивілізація. Фронтірний простір також позначається терміном *ліми*, який походить від латинського *limes* – «межа, границя». Кордон і фронтір за своєю суттю складаються з різного типу меж. Про це писав американський науковець Б. Паркер, характеризуючи кордон як «жорстку, статичну, лінійну границю, а фронтір – як м'яку, мінливу, зональну» [Цит. за 35, с. 167]. Якщо на кордоні зазвичай спостерігається чіткий алгоритм спілкування, інституціалізація взаємодій, то лімінальний простір фронтиру може бути «хаотичним, нерегламентованим, чужорідним» [319, с. 37], за характеристикою О. Якушенкої, яка запропонувала оригінальну розвідку темпоральності міжкультурних взаємодій у середовищі американського фронтиру. Розглядаючи ліми й фронтири Римської імперії, американський дослідник Х. Елтон визначав фронтір як «зону накладення (але не збігу) різного роду політичних,

економічних і культурних меж» [Цит. за 35, с. 167], представляючи його як складну матрицю меж, що накладаються одна на одну. За допомогою класифікації Б. Паркера уточнюємо межі, що формують і змінюють основну фронтирну матрицю: географічні, політичні, демографічні (куди він поміщає взаємодію етнічних груп і етногенез), економічні (виробництво, екосистема, залученість мігрантів, транспорт, прикордонна торгівля, контроль) та культурні (під ними він розуміє лінгвістичні, релігійні, артефактні) [Класифікацію розглянуто О. Бресью: 35, с. 168]. Відзначимо нечіткість класифікації, виникає багато питань до розуміння Б. Паркером культури, демографії та критеріїв внесення певних складових до загального списку. Головне, що нам важливо в його моделі «континууму баундарі динаміки» [35, с. 167], – це уявлення порубіжжя як динамічного процесу взаємодій всередині і між комплексами меж.

І. Чорновол зазначає, що британці й американці використовують *frontier* з семантичними відмінностями: як лінійний кордон і як просторову зону. «Коли європеець пише *frontier* – треба здогадуватися, що він має на увазі не “фронтири” в американському, тим більше Тернеровому розумінні, а кордони як *Grenzen*» [309, с. 24], протиставляючи об’ємний територіальний простір чіткій демаркаційній фіксації. Американці пов’язували це поняття з колонізацією територій Північної Америки. У другій половині XIX ст. американський фронтір виконує активну роль у конструюванні нового американського суспільства, американської нації. Основними ознаками фронтиру є невизначеність і нестійкість, тому він відкривав переселенцям горизонт поліпшення добробуту, отримання свободи і кращого життя. Він відрізняється більш високою мобільністю порівняно з культурною глибиною, «перепишує» соціальні ролі і статуси мешканців, створює нові форми культурних контактів, продукує цінності індивідуалізму, поваги до особистості, підприємницької активності. Американський фронтір демонструє засадниче ідеологічне завдання американського суспільства – здатність формувати простір демократії і цінностей «*self-made-man*» (у

перекладі – «людина, котра досягла усього сама»). Фронтір, який топологічно визначений як територія із розпливчастими, нечіткими межами, репрезентує спосіб життя, повний небезпек і тривог, але в той же час подає надію, надає соціокультурні перспективи і можливість конструювання значущих відносин.

В умовах гібридної війни продуктивна ідея фронтірної соціальності може перетворитися на знаряддя маніпуляції, якщо жителі цієї території не володіють навичками критичного мислення та самостійної, ініціативної діяльності. Так, на нашу думку, в свідомості частини жителів Донеччини відбулося заміщення сприйняття Росії – реального віроломного агресора, – на образ «захисника». Ця фронтірна на даний час територія показала зворотну сторону невизначеності: невміння розрізняти справжні причини і перспективи подібного політичного конструювання. Вивчення соціокультурних і політичних мотивацій фронтірних спільнот стає затребуваним також в контексті формалізації контактів жителів західних областей України з суміжними країнами. Фронтір стає актуальною формою взаємодії соціокультурних просторів, вбирає в себе риси кількох культурних територій і породжує нову реальність, але як формується «значуще ядро» спільноти у цій новій реальності, залежить від рівня самосвідомості і обізнаності його мешканців, а також від ефективності державних програм впливу і послідовної реалізації правових дій, спрямованих на захист інтересів політичної нації. У сучасних *boundary studies* фронтір розглядається як система міжкультурних комунікацій, яка може виникнути на просторі зіткнення різних культур, зокрема і в мегаполісах, що приймають великі міграційні потоки. Дилемою всіх фронтирів в епоху глобалізації, за І. Чорноволом, є «виклик модернізації, тест на здатність трансформувати, а водночас зберегти свою традиційну культуру» [308, с. 52].

Порубіжжя як «простір між» інтерпретується дослідниками і як нейтральна, і як спірна, і як спільна територія, як така, що «належить всім і не належить нікому. Всі мають право вважати її своєю, і саме тому вона всім чужа. Бо це “нічийна територія” проміжних просторів, перехідних епох і

кочових смислів, культурних норм, що дрейфують, і мінливих ідеалів, ідей, що перетікають і нестійких цінностей» [272, с. 49], констатує Л. Стародубцева. Важливо розуміти, що порубіжжя не є рисою, позбавленою субстанції, перешкодою-ніщо – на це звертає увагу Л. Стародубцева: «Швидше це розширений образ особливої – протяжної – межі, що має власне наповнене тіло – соціальне, культурне, смислове. Це “тіло межі” може являти собою дуже складно організований простір взаємовпливів – рухливий, розтягнутий, з розмитими обрисами “Топос переходу” (“контактна зона”, “ареал взаємодій” і т. п.)» [272, с. 49]. Сучасний світ у своєму прагненні до всякого роду безмежності нагадує, погодимося із дослідницею, «нескінченну різому» [272, с. 50], межі якої невизначені, рухливі, постійно виникають і зникають. Тому топос переходу набуває більшої концептуальної значимості, аніж топоси усталеності. Вихід за межі свого простору до іншого відкриває нові культурні горизонти і звільняє шлях новаторському ставленню до світу.

Сьогодні науковці апелюють до уявлення, сформованого О. Латтімором, про порубіжжя як простір активної міжкультурної комунікації (наприклад, І. Чорновол [309, с. 18]). Порубіжжя суттєво пов’язано з інакшістю, із соціальними стратегіями конфліктного зіткнення, прийняття, освоєння Іншого. Різноманітність взаємодіючих акторів на порубіжному просторі формує полікультурність і гетерогенність такої локації, специфічні соціокультурні, економічні і політичні його риси. У географічних рамках такі характеристики притаманні зоні прикордоння. Але якщо кордон як формоутворюючий топос прикордоння транслює нам відчуття ізольованості, обмежень комунікації, то порубіжжя (і прикордоння як одна з його форм) характеризується транзитивністю, функціонуючи як перехід між різними соціокультурними просторами.

Територіальна концептуалізація порубіжжя тісно пов’язана з типологічним аналізом кордону. В. Кочан пропонує розглядати три типи прикордонної зони, або пограниччя, як він формулює: перехідне, стикове і фронтірне. «“Перехідне” пограниччя є регіоном активної культурної

взаємодії, плавної зміни набору культурних ознак від однієї територіально стабільної культури до іншої; “стикове” пограниччя – територія, що примикає до кордону між територіально стабільними культурами в умовах, коли головною функцією такого кордону є бар’єрна; “фронтирне” пограниччя – регіон освоєння. Це пограниччя, яке мігрує в напрямі від культурно розвиненої території до території яка освоюється, колонізується» [171, с. 13].

Вищенаведені аргументи показують хибність і застарілість проблематизації порубіжжя як окраїни, культурно периферійної і несуттєвої. Просторова співвіднесеність соціальних суб’єктів у порубіжжі артикулює сумісність відмінностей, соціокультурну множину у перспективі цілісності та єдності буття. «Між» фіксує дистанцію і обмеження границь буття, але задає параметри існування культурних суб’єктів у просторовій конфігурації спільності і взаємодії. Проаналізовано соціокультурні варіанти граничного простору: межа, кордон, рубіж, фронтир.

Отже, зони перехрещення і суміщення культур показані як найбільш конфліктні суспільні локації, але невизначеність містить у собі більший потенціал, аніж знайомий домашній світ, вона змушує піддавати сумніву усталені стереотипи і забобони, стимулює процес формування критичного мислення і толерантного сприйняття Іншого. Сьогодні відходить у минуле образ замкнутих, ізольованих культурних спільнот. Це докорінно змінює роль і зміст меж і кордонів. Якщо історично кордон виконує функцію охорони безпеки певного суспільства і контролю за рухом громадян інших держав, то розбіжності культур зі своїми просторовими рамками, поширення культурних кодів на інші території (наприклад, в процесі створення Євросоюзу), транскультурність артикулюють подію виходу за межі, розмивання кордонів. Сучасні світові тенденції детериторизації простору змінюють онтологічний статус культурних меж, які сьогодні все більше пов’язані з полем функціонування знаків, з комунікацією. Комунікація втрачає свою локалізацію, прихильність до певної території та стимулює появу транскультурного простору. Однак, ризики, пов’язані з цими тенденціями

(наприклад, насадження «руського миру» як ідеології маскування експансії Росії в сусідні держави), посилюють також процеси локалізації, захисту, внутрішньо-культурної солідарності. У суперечливості сучасних культурних векторів виробляється значний інтегруючий потенціал порубіжжя як території міжкультурного діалогу, культурного збагачення та розвитку взаємодіючих сторін.

3.4. Трансгресія як вимір буття трансгресантів і мешканців порубіжжя

Сучасні філософські розвідки зосереджують увагу на «принциповій пограничності людського буття» [171, с. 2], коли людина у своєму самоздійсненні переживає стан «між». Цей стан може бути ситуативним або розповсюджуватися на тривалий період буття. «Якщо гранична ситуація здебільшого постає результатом зовнішніх стосовно людини обставин, то граничне буття є наслідком усвідомленого виходу в позабуденні стани. У цих станах граничність втрачає свій випадково-ситуативний характер і сама набуває ознак специфічного буття. У граничне буття людину виводить не поодинокий вчинок, а цілісна низка вчинків, що впливає з її бажання реалізуватися за межами буденного буття» [297, с. 131]. Пограничний стан може бути викликаний суспільною кризою, аномією (концепт Е. Дюркгейма) і тоді пов'язується не з бажанням, а з вимушеністю.

Культурний стан «між», пов'язаний з умовами, які задає соціальне середовище, є об'єктом соціально-філософського дослідження. Якщо він обумовлений соціокультурною кризою, доречно визначити, про яку конотацію «кризи» йдеться. Тлумачення кризи «не як “занепаду”, “руху назад”, а як передвісника нової якості культури, як закономірного етапу культурної трансформації» [128, с. 28], коли порушення рівноваги веде до нової рівноваги і спонукає суспільство до динаміки, формує розуміння про механізм «одужання» соціальної системи. Щодо буття соціальних суб'єктів, то у стані

невизначеності й трансформації культурної форми суспільство породжує людину, що постає перед вибором, сумнівається, втрачає ціннісні орієнтири, одночасно перебуваючи в різних соціальних і культурних полях, пристосовуючись до постійних змін, до «міжбуття». Суспільні трансформації спричиняють явище *аномії* – порушення рівноваги у взаємодії людини і суспільства, коли цілісність системи суспільної організації порушується, а соціокультурні правила втрачають свій вплив на особистість. Е. Дюркгейм підкреслював соціальні контексти такого стану: він нормалізував аномію як притаманну перехідному суспільству, що спонукає людину припинити сподіватися на суспільні «помочи» і робити самостійний вибір. Щоб «знайти майбутнє», вона має ламати вкорінені правила, перебудовувати свою картину світу, звичний спосіб життя, відриватися від однієї системи цінностей на користь іншої. Це шлях до народження трансгресивної людини.

Англомовні словники (а за ними й вітчизняні дослідники) називають трансгресором людину, що переступає межі соціальних правил і норм, є правопорушником [400]. Французька мова дарує поняття «трансгресант», яке ми докладно проаналізуємо пізніше. Термін походить від латинського «трансгресія» (*trans* – крізь, через; *gress* – рух), що фіксує порубіжжя між двома світами. *Трансгресія* увійшла в тезаурус постмодерної філософії й активно використовується психологами. М. Фуко надавав поняттю *трансгресія* настільки важливе значення, що порівнював її роль у формуванні сучасної культури і мислення із *протиріччям* у діалектичному мисленні. Дослідження трансгресії як форми взаємодії з межею можливого простежується також в роботах Ж. Батая, Ж. Бодріяра, М. Бланшо, К. Дженкса та ін. Американська дослідниця Хрістіна Фоуст [352] покладає серйозні надії на трансгресію як критичну евристику, за допомогою якої можна збагатити й переорієнтувати наукові методи аналізу соціальних явищ. Ми висвітлювали цю проблематику у наукових публікаціях [160], [161], [348].

К. Дженкс у роботі «Transgression. Key Ideas» аналізує зв'язок межі в бутті, поведінці, спілкуванні з «бажанням подолати цю межу. Прості

суспільства ясно висловили це через міфологію, а більш пізні суспільства відзначили цю магнітну антипатію між порядком і надлишком через періодичний “карнавал” та ідею “світу, перевернутого догори дном”, як показує Бахтін» [364, р. 7]. «Мова карнавальних форм і образів» [16, с. 18] супроводжує трансгресивне культурне буття, як доводив М. Бахтін. Концепція трансгресії виходить з допущення й визнання символічних, соціокультурних, моральних меж, які можливо, але не бажано переступити. Людина стикається з обмеженнями, феноменологія цього досвіду розгортається в процесах зіткнення з порубінням, балансування в просторі переходу, переступання межі, її подолання. Людину, яка прагне до зрозумілості правил, затишку домашнього світу, межовий досвід лякає, викликає сумнів. Трансгресія пропонує граничну форму досвіду, розмірковує О. Петровська, «що кидає виклик користі, мисленню й мові і виявляє, як не дивно, людське, тільки відтепер позбавлене будь-яких трансцендентних – читай “священних” – опор» [225, с. 116]. Вона здійснюється не випадково, людина робить свідомий самостійний вибір і прагне до подолання своїх актуальних меж. Суспільство може засуджувати трансгресивну поведінку як неприйнятну, неприпустиму, а тому надавати їй значення злочину або божевілля. Адже пересічний громадянин, який привчений підкорятися вимогам, не наважується навмисно порушити правила. Поширене ставлення не тільки буденної свідомості, а й багатьох науковців до трансгресії виключно як до злочину не розкриває її складності і функціональних варіацій у суспільстві. Трансгресія може бути звернена на межу суспільного або на граничність самої людини, про це пише філософія С. Каштанова: «Для когось крайнім ступенем блюзнірства, що відкриває переживання трансгресії, стає вживання непристойної, обценної лексики, а для когось дійсно трансгресивним є реальне порушення чинного законодавства. Отже, трансгресія як подолання межі, яка на перший погляд здається непереборною, по-справжньому розгортається у внутрішньому досвіді людини, вона є переживанням власної граничності, і це переживання тим гостріше, чим далі

людина заступає за свої межі» [121, с. 157]. Основний сенс трансгресії – не в перетині лінії зовнішньої заборони, а в переступанні лінії «своєї власної онтологічної межі» [106, с. 58], як підкреслює С. Зенкин у порівняльному аналізі поняття трансгресії у Ж. Батая і М. Фуко.

Трансгресія наполягає на динамічності і перехідності буття. Вона виявляє себе одночасно як підриг і як підтвердження, як зазначає К. Дженкс: «Здійснювати трансгресію – означає виходити по той бік кордонів і меж, встановлених заповідями, законами або звичаями. Це означає порушувати і переступати їх. Проте трансгресія є чимось більшим, аніж злочин, оскільки здійснювати трансгресію значить в той же час визнавати наявність закону, звичаю, стверджувати його. Трансгресія є глибоко рефлексивним актом заперечення й твердження. До того ж трансгресія служить досить чутливим вектором в оцінці масштабів, напрямків і компасом будь-якої соціальної теорії» [364, р. 2]. Вона визначається не тільки як порушення границь дозволеного, а й наділяється широким філософським сенсом як «рух, перехід, прорив за наявне буття» [187, с. 27], у чому ми погоджуємося із вітчизняним філософом В. Личковахом. Трансгресивні алгоритми історії професор В. Личковах характеризує як авангардні форми перетворення культури, де «рух з речовості до соціальності ставав саморушенням відчуженого духу, його “поверненням” до самого себе» [187, с. 28]. Дух соціокультурного авангарду він бачить у еллінізмі, культурі Стародавнього Риму, ранньому християнстві, руйнуванні варварами віджилих традицій цивілізації. Трансгресія відрізняється «утвердженням соціальної диверсифікації, спонтанних порядків, хоч і не заперечує поступальної ходи подій, а співіснує з ними як специфічна гра буття та меж, де немає наперед визначених предикатів» [65, с. 4], за думкою В. Гусаченко. Ми приєднуємося до вектору наукової інтерпретації соціальної трансгресії, пріоритетною ознакою якої виступає не заборона та її порушення суб'єктом як злочин, а процесуальність дії переходу соціальних суб'єктів зі свого домашнього світу за його межі, життя всупереч усталеним практикам, розрив з нормами попереднього соціального середовища,

зіткнення з іншими соціальними правилами і культурними кодами. З топологічної дії переходу за межі свого, освоєного соціального простору починається формування особистості порубіжжя. Окремо розглянемо, як доречно, на наш погляд, іменувати суб'єкта, що потрапляє у соціокультурний простір «між» – трансгресором чи трансгресантом. Конотація терміну *трансгресор* пов'язується у словниках і текстах із навмисним порушенням і руйнуванням (правил, усталених відносин, законів). Суб'єктів, що перетинають кордони (наявні й уявні), на французький манер деякі лінгвісти називають трансгресантами, наприклад О. Бреднікова [34], П. Донець [91]. Цей термін, як ми вважаємо, є не тільки доречним, але й ширшим за змістом, ніж його подають лінгвісти. Конотація П. Донця – «Ті, що перетинають кордон (трансгресанти): пасажери, пішоходи, водії власних автомобілів, обслуговуючий персонал (провідники вагонів, водії автобусів і т.д.)» [91, с. 18] – примітивізує зміст цього поняття. Дійсно, *transgressant* у перекладі з французької означає «той, хто виходить за межі», але не тільки фізично, а «переступає норми». У французькому варіанті знято наполегливість і агресивну активність *трансгресора*, від актора конотація переходить до актанта, пов'язаного з певним соціальним середовищем, залученого до його процесів, того, хто міняється під їх впливом. Поняття *трансгресант* набуває категоріального сенсу, знаходить своє місце у філософському тезаурусі і відбиває семіми: «1) той, хто виходить за межі; 2) той, хто перетинає кордон і потрапляє в інший культурний простір; 3) той, хто долає стереотипи» [161, с. 370]. Трансгресант вказує на буття зовні себе, він не просто потрапляє на іншу географічну територію, а стикається з іншим соціальним середовищем, або, більше, з іншою культурною матрицею. Він переступає через культурні й соціальні обмеження, географічні і символічні кордони, прямує зі свого знайомого, рідного світу в інший, незнайомий, можливо, чужий. Такий перехід містить у собі як соціальні ризики, так і перспективу розвитку та оновлення. Концепт трансгресанта доречно вживати щодо таких соціальних груп, як мігранти, переселенці, залучати до аналізу туристичних практик.

Звертаючи увагу на наявність меж, які окреслюють певне місце й передбачають деякий зовнішній простір, Д. Дорофєєв зауважує, що співпричетність цих територій проявляється «не в безпосередньому всеосяжному єднанні, а у прикордонному єднанні, в єднанні на межі, яка зближує, роз'єднуючи, і навпаки» [93]. Йдеться не тільки про порушення меж, а й про стояння на межі, готовність до її перетину, усвідомлення свого порогового соціального стану. Г. В. Ф. Гегель у «Науці логіки» стверджує, що усяке наявне буття визначене деякою якістю, яка водночас є і його межею. Визначеність передбачає скінченність речі. Скінченні речі «співвідносяться із самими собою як негативні... вони саме в цьому співвідношенні женуть себе далі від себе, далі свого буття» [57, с. 126]. Це прагнення вирватися за межі свого культурного буття стає основою трансгресивного руху, оскільки, роз'яснює С. Каштанова, «наявно-дане прагне вийти за свої межі, отримати тотальність сущого, котра не притаманна йому в наявних межах, але з якою воно себе співвідносить. Сущє, яке прагне до цієї позитивної тотальності, відмежоване від неї і за допомогою неї дійсно є лише остільки, оскільки воно заперечує себе, знімає себе, тобто виходить за свою межу до свого іншого і, отже, досягає тотальності як своєї істини» [121, с. 18]. У такій перспективі подолання меж і кордонів виявляється прагненням до повноти буття, яка недоступна в рамках лише домашнього світу і розгортається як буттєва можливість. Про сутнісний взаємозв'язок трансгресії і межі говорив М. Фуко: «Межа і трансгресія зобов'язані одна одній щільністю свого буття: не існує межі, через яку абсолютно неможливо переступити, з іншого боку, марною буде будь-яка трансгресія ілюзорної або примарної межі» [291, с. 117].

Культуролог М. Трипузов узагальнює варіанти поведінки людини на межі культурних світів. Однак, він виокремлює в одну позицію «освоєння, виявлення культурних меж» [277, с. 65], що є суттєво різними етапами як порубіжного буття так і дослідницького досвіду. Всі позиції заявлені як антропологічні, але «вдосконалення міжкультурного діалогу» [277, с. 65] висвітлює соціокультурну площину питання. На основі класифікації

М. Трипузова систематизуємо варіанти сприйняття суб'єктом соціокультурних меж: 1) ухилення від межі як небезпечної для домашнього простору; 2) прагнення до межі як нового, незвіданого, забороненого простору; 3) перебування на межі, невизначеність, порубіжність соціокультурного буття; 4) трансгресивний перетин межі: а) виломлювання зі свого світу та існування за межею (маргінальне буття), б) стирання, розмивання межі (відмова визнавати відмінність, нехтування межею), в) подолання межі, г) освоєння межі, набуття міжкультурного досвіду (феноменологічна перцепція). Теоретичне узагальнення феноменологічних позицій суб'єкта-трансгресанта реалізується у соціально-філософській рефлексії досвіду на межі, що призводить до вироблення стратегій міжкультурної комунікації (толерантності, солідарності, гостинності, діалогу, доместикації).

Соціокультурні трансгресивні практики є провокацією випробування норми. Трансгресанти потенційно несуть у собі загрозу руйнування місцевого культурного середовища і тому сприймаються як небезпека для домашнього світу і соціального статусу місцевого населення. Процес освоєння приймаючою культурою Чужого як свого протікає складно й суперечливо. Методологія дослідження порубіжної соціальної реальності як невизначеності соціального порядку і людських якостей, лімінальних станів стимулює до осмислення зв'язку девіантних і маргінальних соціокультурних практик і суб'єктної інакшості. При перетині межі репрезентується неоднозначність соціальної позиції суб'єкта, руйнівний потенціал нової культурної суб'єктності. Чи залишається людина, що потрапляє в нові умови, колишньою, такою, якою вона була в домашньому світі? Вхідження у порубіжний простір змінює контури засадничого досвіду. Нові ситуації і нові правила фронтирного способу життя вимагають від людини змін, трансформують її життєвий світ, призводять до трансгресії її культурного образу. Трансгресія виступає «провокаційним викликом повсякденній нормативності» [94, с. 14], стимулюючи процес змін у полі соціокультурних, моральних, правових

інституцій. Вона вважається конструктивною, якщо її цілі є соціально прийнятними, а провокації спонукають до формування гуманних цінностей, зміцнення довіри і громадської солідарності, поєднання людей з їх відмінностями.

Феноменологія культурного переходу стосується трансгресантів і мешканців порубіжжя. Локалізація у зоні порубіжжя викликає особливості культурного стану і комунікації його суб'єктів, підкреслює дистанцію між індивідами і одночасно є місцем артикуляції діалогу. Сутність порубіжного буття реалізується не окремо в тому чи іншому суб'єкті і просторі його реальності, а у вимірі «між», що є доступним обом комунікантам. Саме наявність простору «людина з людиною» є фактом людської екзистенції і умовою створення дійсно людських відносин. Визнаючи, що людська сутність пізнається лише у живому відношенні, М. Бубер бачить стрижень того, що відбувається, не у соціальній чи індивідуальній площині, а «на вузькому гребені, на якому зустрічаються Я і Ти» [36, с. 94], в області «між». Відправною точкою для сучасних концепцій діалогу послужила теза Л. Фейєрбаха про те, що окрема людина не володіє людською сутністю, яка полягає у спільності та єднанні з іншими, але це єднання ґрунтується на реальності відмінності між Я і Ти.

Отже, соціокультурне порубіжжя відкривається як простір, що формує тип особистості-трансгресанта. Суб'єкт, потрапляючи у простір «між», набуває характеристик, що не притаманні людині традиційного складу. Порубіжні суспільства, як і окремі фронтірні особистості, як зауважив професор Р. Додонов, «гостро відчують на собі виклик ідентичності внаслідок конкурентності двох і більше» культур [303, с. 51]. Аналіз особистості порубіжжя має враховувати, що існує декілька підходів до дослідження особистості, серед яких структурно-функціональний і феноменологічний являють собою два логічні вектори, які порівнює дослідниця порубіжжя О. Даніленко. Перший демонструє «позитивістське рішення проблеми людини в цілому (традиція, що розглядає особистість як

сукупність тих чи інших елементів, що об'єктивно фіксується)» [69, с. 53], пропонує порівняння і класифікації особистостей. У рамках феноменологічної методології пропонується розуміти особистість як «принципово унікальну, неповторну, екзистенціальну сутність <...> в силу того об'єктивно неподільну на будь-які складові» [Цит. за 69, с. 53], що знижує ефективність встановлення валідності цих знань в соціальних узагальненнях, впровадженню їх в аналіз соціальних структур. Звернення до поняття «ідентичність», погодимось з О. Даниленко, допомагає вирішити проблему, яка виникає при абсолютизації одного з підходів, розкриває можливості дослідження комунікації порубіжжя як взаємодії життєвих світів і соціального феномену.

Культурна ідентичність формується в ототожненні людини з її культурним оточенням, його правилами, ознаками і формами солідарності. На хід і результат міжкультурної взаємодії впливають такі топологічні змінні, як транзитивність соціального простору, відмінність соціальних ролей «мешканець» і «відвідувач» певної території. Важливу топологічну роль виконує мова, яка не просто формує судження, а визначає місце та висловлює простір того, хто говорить, у відносинах близькості і дистанції, публічності і приватності представляє тканину буття в топологічних конфігураціях. Навіть неусвідомлена самим суб'єктом ідентичність виявляється в побудові фраз, використанні особистих займенників, ціннісно забарвлених висловах, тому що «цінності “вбудовані” в ідентичності і є детермінантами поведінки людини» [69, с. 55]. Взаємозв'язок ціннісних і мовних орієнтацій, на думку О. Даниленко, «дозволяє виміряти ідентичності, навіть неусвідомлені, але реально наявні через аналіз лінгвістичних характеристик тексту в ціннісному аспекті» [69, с. 55]. Особливо виразно ідентифікаційні маркери спостерігаються в конфліктному просторі порубіжжя, де чіткіше усвідомлюється, хто «свій», а «хто “чужий”», отже, стають явними ідентичності, які до цього були, можливо, приховані» [69, с. 55–56].

Політичний, релігійний або економічний підхід до розуміння ідентичності порубіжжя не дуже тотожно вловлює її специфіку, як і суто

культурологічне тлумачення. Поліфакторність порубіжного буття вимагає компаративного, комплексного дослідження даного явища. При цьому слід враховувати географічне порубіжжя, тому що ландшафтне розташування «на кордоні» або «у прикордонні» обумовлює певний спосіб життя і взаємин, бере участь у формуванні особистості порубіжжя.

У соціально-філософському розгляді особистості культурного порубіжжя ми маємо відштовхуватись від розгляду позиції «людина з людиною» як представників соціокультурних груп мешканців порубіжжя. Ця схема надає цікавий матеріал для дослідження міжкультурної взаємодії, демонструючи комунікацію між: а) місцевими жителями, для яких територія домашньої культури перетворилася на порубіжжя, і прийшлими суб'єктами; б) прийшлими суб'єктами з різних культур, що освоюють нові території. Така класифікація спирається на аналіз історичних форм фронтира, але надає матеріал для розуміння сучасних проявів і варіантів фронтірних відносин. У пошуку ефективних механізмів міжкультурної комунікації постає важливе питання: що відбувається з комунікантами при взаємодії з іншою культурою і на чому акцентується увага: на очуженні себе, одомашненні чужого, іншому сценарії? Якщо стратегічно домашній світ вибудовує свої відносини із граничним простором як замкнення, то стратегія трансгресанта ґрунтується на заступанні у цю буттєву можливість і виявляє ті форми його буття, які не доступні йому від самого початку. Звичайно, міркування про можливість культурного оновлення не означають обов'язкової культуротворчої ролі трансгресантів, але певний рух у цьому напрямку відбувається. Відрив від рідного соціокультурного ґрунту може запустити процес руйнування соціокультурної ідентичності, а може збагатити і трансгресанта, і приймаючу культуру.

Білоруські дослідники О. Бреська і О. Бреський в рамках програми досліджень Європейського гуманітарного університету (м. Вільнюс) запропонували «2-Б модель Пограниччя», яка розглядає не тільки кордони політичного і владного характеру, а й презентаційні межі суб'єкта. Вони

відходять від тлумачення порубіжжя як «територіального і географічного утворення і розглядають кордон, імовірніше, в сенсі “межі”, переходу, комунікативного механізму, роблячи акцент не на зовнішніх формах, а на внутрішніх станах суб’єкта переходу» [35, с. 171]. Концептуалізація порубіжжя як 1) відкритого комунікативного простору; 2) соціального простору «взаємодії різного роду суб’єктів, визначених через border- и boundary-межі» (2-Б); 3) простору, в якому «чинним агентом є суб’єкт, здатний до самостійного вибудовування механізмів узгодження меж різної природи» [35, с. 171] дозволяє білоруським науковцям, а слідом за ними і нам досліджувати конфігурації різноманітних суб’єктів, що не можуть бути розглянуті як єдине ціле. Border-межа при цьому розглядається як «фізична і статусу суб’єкта, а boundary – це межа, котра одночасно вказує на радіус дії суб’єкта і на уявну лінію, за якою його вплив вичерпується» [35, с. 171], яка позначає горизонт його публічності.

О. Бреська і О. Бреський використовують цю теорію для опису простору порубіжжя, як «нескінченного розмаїття, що вимагає вибудовування механізмів узгодження і впорядкування, які ґрунтуються на підтримці практик суб’єктів і одночасного їх включення у великий простір» [35, с. 171]. Подібна модель може застосовуватися при розгляді міждержавних, міжкультурних і будь-яких інших публічних відносин, коли здійснюється аналіз відносин суб’єкта і його соціального статусу, комунікації та її організаційної формалізації, цінностей та їхньої інституціалізації [35, с. 171].

Серед категорій цієї теоретичної моделі Бреські наводять індивідуальну і соціальну суб’єктоздатність – «властивість суб’єкта презентувати себе в публічній сфері» [35, с. 171]. Вона стає умовою участі суб’єкта в суспільних відносинах, а крім того, визначається як «здатність особи чи спільноти справляти враження межі, що служить підставою і механізмом для взаємодії із зовнішнім світом, позначати себе для світу самостійно і пропонувати власне ім’я» [35, с. 171]. Отже, суб’єкт порубіжжя має одночасно відповідати таким умовам: «1) може репрезентувати себе в публічній сфері, 2) ці репрезентації

отримують легітимацію, що дозволяє 3) суб'єкту інституціалізувати свої практики і, зі свого боку, змушує 4) забезпечувати конвергентність його нормативної системи з іншими нормативними системами, 5) ключова умова, яка в цілому не залежить від дій суб'єкта, – наявність середовища для протікання подібних процесів, тобто власне border-простору» [35, с. 171].

Так артикулюється проблема культурної цілісності порубіжжя, яка проявляється у статусі суб'єкта культури. Буття порубіжжя символізує топос Переходу, руху від однієї культури до іншої. Цей процес може означати інкультурацію (якщо є результатом вільного прагнення) або колонізацію (якщо суб'єкта до цього змушують). Однак культурна самодостатність порубіжного буття проявляється не в русі «від-до», а в ковзанні уздовж межі, використовує метафору І. Бобков, «меланхолічному просуванні паралельно до наявних культурних меж» [24, с. 129]. Таке існування в розмитому, туманному просторі, де своє відчужене, а чуже є певною мірою своїм, «існування між Вітчизною і Чужиною, які насправді виявляються двома сторонами єдиного цілого» [24, с. 129], демонструє незгоду і розбіжність з топікою розмежування, представляючи стратегію «невідділення себе *від* і невибору *між* своїм і чужим» [24, с. 129]. Воно являє собою цікавий топологічний і екзистенціальний феномен самоототожнення суб'єкта порубіжжя з усім культурним простором. Не приєднання до рівної собі наявної ідентичності, а «швидше, процес балансування *між* у поліцентричному просторі культурного розмаїття» [24, с. 129].

Щодо територій усталених культур статус порубіжжя набуває рис маргінальності, що підкреслює В. Кочан у соціально-філософському дослідженні феномену порубіжжя: «Спосіб буття людей у прикордонній зоні, форма його прояву і здійснення демонструють особливу міру взаємодії країн, що мають у своєму розпорядженні спільний кордон» [171, с. 1]. Структура культурних уявлень людини стає уразливою, усталений набір культурних знань і нормативів може поставитися під сумнів. У зв'язку з тим, що порубіжна територія має соціокультурні, економічні, політичні особливості і формує

особливу ідентичність людини, соціокультурну ідентичність порубіжжя доцільно розглядати не у площині кризового дискурсу, а як комплекс ідентифікацій, відмінний від аналогічних комплексів монокультурних суб'єктів.

Аналіз ідентичності порубіжжя не може базуватися тільки на дослідженні позицій «аналіз ззовні» і «аналіз зсередини» культури, а потребує звернення до концепту гібридної ідентичності. Дослідження цього процесу висвітлює комплекс визначень і підходів, який об'єднує назва *перехідна ідентичність* (hypho-neted self – ідентичність, спіймана між світами), як зазначає С. Толкачов [276, с. 178]. Ключовий сенс такої ідентичності символізує знак дефіса: процесуальність у культурній гібридизації. З цієї точки зору ідентичність представлена не як транспарентне та безперечне поняття, а як «інша сутність, що постійно перебуває у процесі виробництва, який ніколи не припиняється. Вона завжди у стадії становлення, завжди конструюється зсередини» [276, с. 178]. Тлумачення ідентичності як деякої «позиційної відносності» характеризує трансгресивну, фронтирну суб'єктність, що реалізується на рухомій межі, де сходяться «два набори невизначених змінних» [276, с. 178], виникає зіткнення соціальних дискурсів, історико-культурних наративів. Гібридна ідентичність не означає стирання або ігнорування певного соціокультурного комплексу, а підкреслює взаємовплив між різними соціокультурними полями. Вона може уособлювати поглинання одним соціокультурним комплексом інших. Від ступеня гібридизації культурної форми залежить варіативність примирення корінних (домашніх) і привнесених культурних моделей (від незалежного існування і стикання до суміщення і асиміляції).

Порубіжжя як зона нестійкої рівноваги (термін Ф. Тернера) передбачає культурні контакти з трансгресантами і тривалі взаємини, що складаються у жителів такої території з іншими соціокультурними ареалами. Міжкультурні стосунки порубіжжя спочатку передбачали наявність прийшого чужинця і місцевого жителя, представника автохтонного населення. Долаючи кордон,

людина виходила за нормативні межі свого життя, чекала на зустріч з іншою культурою. Сучасний світ конструює інші форми фронтиру, але феноменологічний досвід міжкультурної комунікації як конфліктної або солідарної зберігає свої ознаки. Невизначений стан трансгресанта виводить його на границю між двома світами, одному з яких він вже не належить, іншому – ще не належить, і в цьому полягає сенс маргінальності як соціокультурного феномену. Як зауважують Дж. Ланфір та Л. Феттерс, аналізуючи маргінала у Р. Парка, – це «індивід, який живе у двох різних світах і є чужим в обох» [375, с. 1]. Не прив'язана до певного місця, рухлива людина здається небезпечною. Вона вільна, а, значить, сильна, переступає межі і розриває узи солідарності, тож викликає побоювання. Нонконформізм чужинця посилює проблеми його спілкування з інокультурним середовищем, що ми розглянемо у наступному підрозділі.

Характер культурної взаємодії цих суб'єктів визначає типологію порубіжного розвитку, або фронтиру. Зарубіжні культурологічні розвідки порубіжжя пропонують кілька варіантів класифікації фронтірних взаємин. Ми спираємось на історико-культурну типологію О. Якушенкової, засновану на характері міжкультурних комунікативних взаємодій на американському фронтірі. Особливості культурного діалогу перших (зазвичай нечисленних) переселенців з місцевими жителями характеризують етап передфронтиру, або раннього фронтиру. На цьому етапі фронтірні кордони чітко не визначені, «новоприбула культура змушена зважати на корінну, домінуючу, яка є більш пристосованою» [319, с. 64]. Комунікація спрямована на пізнання Іншого, «образ ворога не є домінантним», а контакти «носять хаотичний характер і являють собою найчастіше взаємовигідний обмін» [253, с. 173], як аналізують А. Романова і Н. Єрмуханова, усе це найчастіше розмиває і без того умовні кордони. «Конфесійна і етнічна трансгресія» [253, с. 173] також згладжує конфронтацію. А. Романова і Н. Єрмуханова виділяють такі особливості раннього фронтиру: «реверсивність, зворотність, зламаність ліній, рухливість, відступи, більшу вразливість і хиткість, ніж на наступних етапах» [253, с. 173].

На етапі активного фронтиру культурна взаємодія набуває характеру «конфронтації, спрямованої на недопущення чужорідної культури або видавлювання її з території» [319, с. 65]. Коли територія фронтиру переміщується далі, вглиб, на його місці виникає постфронтір. На цьому етапі відбувається переосмислення культурної взаємодії, пошук нових орієнтирів, розуміється небезперечність нав'язування певних цінностей автохтонному населенню.

Професор А. Романова за характером і результативністю виокремлює інтегративний, сепараційний і конфронтаційний типи міжкультурних комунікацій на фронтірному просторі [252, с. 266]. Погодимось з тим, що не зовсім коректно розглядати вектори міжкультурної комунікації (вимушеної взаємодопомоги, внутрішньокультурної конфліктності та міжкультурної конфронтації) як такі, що послідовно змінюють один одного в часі від раннього до постфронтиру. В умовах рухомості меж міжкультурних контактів створювався «своєрідний гетеротопний простір “між Своїми і Чужими”, в якому взаємовідносини сторін могли приймати будь-які конфігурації, аж до інтеграції з Чужими проти Своїх» [253, с. 174].

Загальна картина міжкультурної взаємодії на активному американському фронтірі укладалася в модель насильства і домінування. Знаменним символом постфронтиру багато дослідників (К. Ellinghaus, G. Riley, О. Якушенкова) називають появу синтетичної особистості в результаті міжкультурних взаємодій, або, особистості з гібридною ідентичністю. О. Якушенкова вважає таку особистість своєрідним індикатором змін, які відбувалися в міжкультурних відносинах і суспільстві в цілому. Синтетична особистість постала новим явищем у соціокультурній реальності, яка загострювала колоніальні проблеми й одночасно допомагала їх зняти. Така ідентичність конструюється під впливом різних культурних патернів, її гібридизація може стати синтезом, а може зберегти протиріччя культурних зіткнень. Отже, порубіжний дискурс ідентичності надає можливість розпізнавати різні сюжети у процесі міжкультурної комунікації. Цей ракурс подає образ ідентичності як

деякої позиційної відносності, висвітлює її перехідний характер та гібридність.

Окремий соціокультурний лад має обмеження, лімітує набір зразків, правил і взаємодій, а зустріч з іншою культурою дарує матеріал для побудови нових уявлень про правила і порядок, розширює можливості та сприяє буттєвій свободі індивідів. Невизначеність містить у собі більший потенціал, аніж знайомий домашній світ, вона змушує піддавати сумніву панівні символічні класифікації. Поріг може символізувати відправну точку нового статусу. Трансгресант сполучає в собі дві культурні групи і ця невизначеність порогового стану може викликати недовіру по обидві сторони межі. Така роль, якщо вона затягується, дається нелегко. Подвійна ідентичність, невизначений соціокультурний статус складно сприймається і самими трансгресантами, і перетворює їх на маргіналів як у вихідній, так і у приймаючій культурі. Ті, хто повністю включені в культурну групу по ту чи цю сторону межі, відчують загрозу від їхньої проміжної позиції. Ця ситуація призводить до виникнення форм солідарності між трансгресантами. Соціокультурні практики гібридизації допомагають знижувати ризик конфліктності міжкультурних відносин у порубіжжі. Гібридний характер порубіжжя загострює проблеми соціокультурної лімінальності, але одночасно й допомагає їх зняти, намагаючись синтезувати риси «свого» та «чужого» буття. А. Артеменко вважає, що «самобутність прикордоння не тільки в багатстві вибору моделей навколишніх світів, але й у неможливості відмовитися від їхнього синтезу. Це може бути сприйнято як своєрідна проекція проблеми ідентичності в аспекті протистояння злиттю зі спільністю і бажання бути локальним споживачем послуг глобалізованого світу» [9, с. 8].

Отже, логіка аналізу культурного буття «між» неминує виводить нас на топологію порубіжжя. Феномен порубіжжя досліджують як з точки зору міжкультурних і міждержавних відносин, так і у площині способу буття мешканців цієї території. Конфігурація взаємодії у порубіжному просторі відрізняється тим, що суб'єкт розміщується не в центрі певного світу, а на

перетині світів на певній дистанції від межі. Ця позиція характеризується невизначеністю, можливо, маргінальністю. Хто долає обмеження домашнього світу, перериває солідарні зв'язки, розсовує рамки колективних настанов, той набуває властивостей трансгресанта, бере участь у створенні нових конфігурацій міжкультурних відносин і перекраює мапу міжкультурної комунікації.

Трансгресія є однією з ключових ідей нашого часу. Вона є досвідом буття на межі, досвідом порушення границі, яка відділяє освоєне й визнане від незнайомого, невідомого. Суспільство створюється обмеженнями і кордонами, але оскільки сучасна культура все більше схильна до невизначеності й потоку, стає все важче визначити, де лежать ці межі: фізичні, соціальні, культурні. Як буття межі, трансгресія породжує трансгресора і трансгресанта як типи трансгресивної особистості. Розмежування цих типів є важливим для цього дослідження. Термін «трансгресант» використовується для характеристики актанта порубіжжя. На його застосуванні випрацьовується робоча гіпотеза для аналізу світовідчуття й поведінки мігрантів, переселенців, мандрівників.

Похідною від трансгресивної суб'єктності є культурний статус мешканця прикордоння. У рамках соціокультурного дискурсу порубіжжя осмислюється як простір формування певного гібридного типу особистості, фронтирного мешканця зі специфічними рисами і якостями. Виступаючи за межу, людина відчуває розгубленість, втрату напрямку, але розширення культурного горизонту обіцяє переваги внутрішньої свободи і нових соціальних і культурних перспектив.

3.5. Місце Іншого і Чужого у міжкультурній комунікації

Як обґрунтовано у попередньому підрозділі та нашій статті [132], соціальні та культурні позиції суб'єктів є точками відліку в міжкультурній комунікації. Ідентичність формується на індивідуальному рівні через досвід і

відносини з іншими. Так само відбувається на колективному рівні. Дистанціюючись від інших, група формує свою соціокультурну ідентичність, окреслює свої символічні межі. У конструюванні соціальної реальності Інший виступає «відразу в двох іпостасях – як символічна складова виробництва суб'єктивності і як презентація соціального суб'єкта в дискурсі» [219, с. 221], вважає В. Палагута. Криза ідентичності настає, коли соціальна, культурна, національна спільнота відкидає соціальну гру зустрічі з іншою культурою, нацією, спільнотою. М. Оже [327] також впевнений, що спільнота, яка відгороджується і закривається, прирікає себе на вимирання.

В. Подорога констатує відсутність теми Іншого в класичній філософській традиції, оскільки «в центрі її уваги – автономія і суверенність людського розуму» [231]. «Чужий» надає більше історико-аналітичного матеріалу, ніж «Інший». Чужий є присутнім в уявленнях повсякденної свідомості й теоретичного мислення різних культурних епох. Тема «Чужого» порушується вже в античній філософії – Зеноном у осмисленні перспективи спільного життя «земляків і співвітчизників» з єдиними правилами, Платоном і Арістотелем як проблема «варварів» і чужоземців. Середньовічними теологами проблема пов'язувалася із «чужими» релігіями. Християнська картина світу пропонує суспільство, де немає чужих, виключених, всі – сини Божі. Від часів Просвітництва Чужий виступає, як зауважує О. Якушенкова, зразком, «необхідним для самоідентифікації. Він перетворюється на певне дзеркало, в яке вдивляються освічені французи для того, щоб зрозуміти себе» [319, с. 34]. У філософії Нового часу тема була актуалізована Дж. Локком, Вольтером, Ш. Монтеск'є, Ж.-Ж. Руссо, І. Кантом, І. Г. Фіхте в питаннях обговорення морального ставлення до людей чужого світогляду, релігії, національності, культури. У статті «Проблематизація суб'єкта у контексті співбуття іншого» ми виділили найбільш значущі у сучасній філософії інтерпретації Іншого: «модерна, екзистенційно-феноменологічна, герменевтична, структуралістська та постструктуралістська (постмодерна)» [164, с. 49], тому звернемося до соціально-філософського ракурсу проблеми.

Соціальна філософія потребує теорії, що дозволяє адекватно й релевантно вивчати соціальні процеси, місце та взаємовідношення соціальних суб'єктів. Можна погодитися з думкою В. Палагути про проблематичність застосовності класичної парадигми суб'єктивності «в силу радикальної зміни самої соціальної реальності, що “виробляє” суб'єктивність зовсім по-іншому» [219, с. 15]. Сучасний дискурс культурної комунікації проходить через топоси Чужого та Іншого як складові культурної *стратегії переходу*. «Смерть суб'єкта» як філософська метафора постмодернізму (і «смерть автора», яка зовсім не означає народження читача, і більш радикальна версія – парадигматична подія «смерті героя», тобто центрального персонажа, який сфокусував би на собі семантичний простір наративу) є патерном стратегії переходу і в цьому сенсі показовим концептом для обґрунтування проблематичності трансгресії, маргінальності, диференційованого включення в певний культурний простір. Постмодернізм відкритий для наративних варіантів, знімаючи навіть порушення питання про так зване правильне потрактовування. Констатуючи кризу ідентифікації, яка характеризує сучасні форми суб'єктивності, after-постмодернізм формує програму «воскресіння суб'єкта», його повернення, реконструкції. Зміна статусу поняття «суб'єкт», «переписування» його смислового наповнення не відокремлені, як ми вже писали, «від загальної тенденції переорієнтації на онтологічні основи присутності людини у світі в контексті нового вирішення проблем децентрації та індивідуалізації, фрагментарності та континуальності, просторової топології» [164, с. 49].

В. Палагута відзначає актуальність нової теорії суб'єктивності, в якій «відбувається зміщення дослідницького акценту з розгляду активного, самодостатнього, діяльного суб'єкта на вивчення умов і породжуючих механізмів суб'єктивності як вихідного, базисного начала, що передуює самій суб'єктивній діяльності і його соціальній актуалізації» [219, с. 16]. Механізми входження суб'єкта «через самоідентифікацію в певні символічні соціально-просторові утворення визначають умови і результат “виробництва”

суб'єктивності. Причому щоразу результат змінюється від «потрапляння» суб'єкта в ту чи іншу соціально-просторову структуру» [219, с. 118]. Топологічне розуміння суб'єктивності звертає увагу на «набір символічних структур соціального простору, які одночасно визначають суб'єкта і самі визначаються через процеси його самоідентифікації» [219, с. 118].

Чужий, Інший, Маргінальний у репертуарі нових форм суб'єктності відкривають нові аспекти осмислення відмінності. Процес їх сприйняття і освоєння знаходиться в актуальному полі соціально-філософських студій і пов'язується із загальною методологією дослідження культурного розмаїття. Концепт Чужого використовується багатьма філософами і соціологами: Г. Зіммелем, Р. Парком, Б. Вальденфельсом, З. Бауманом, Ю. Крістєвою та іншими. Існують розбіжності в інтерпретації і застосуванні цього концепту. Значний ресурс додання постмодерної втрати суб'єкта, як обґрунтовує В. Козачинська, виявляють «експлікації Чужого як інтрасуб'єктивної чужості (Ю. Крістєва, Р. Салецл) або екстериторіального а-топічного Чужого як лімінальної форми ідентичності (Б. Вальденфельс)» [124, с. 14].

Наше дослідження Іншого і Чужого спрямовано на вироблення стратегій міжкультурного спілкування, тому менше стосується концепції трансцендентального Іншого як Бога (Е. Левінас, М. Бубер), яку досліджує В. Подорога, де «близькість з Богом як зі своїм вищим Ти усуває суб'єктивність з комунікативного досвіду, який став для суб'єкта трансцендентною подією (що виходить за рамки комунікації)» [231]. Специфіку сучасних концептів ідентичності, самості й суб'єктивності, де «радикально долається метафізична модель замкненого Я як монадичної іманентності <...> а отже, – ідею суб'єктивності як вияву трансцендентного в іманентному» [125, с. 179] ґрунтовно досліджено В. Козачинською у філософсько-антропологічній праці «Суб'єктивність: розмикання гетерогенних обширів (філософсько-антропологічний вимір)».

Соціолог С. Баньковська пояснює виведення інакшості «потребою встановити походження інтерсуб'єктивності (міжсуб'єктності) як єдиної

підстави для об'єктивної соціальної реальності» [11, с. 76]. Вона показує рівні сприйняття Іншого від логічної категорії (узагальнений Інший) до соціального типу, а потім до індивідуального Іншого [11, с. 77]. Дослідження соціального плану Іншого вимагає звернення до феноменологічного, герменевтичного, постструктуралістського підходів, топологічних напрацювань у цій темі. Щоб не стати загальним місцем, концепт Іншого повинен виявляти в собі актуальний епістемологічний рух. В. Подорога підкреслює, що Інший – це «спосіб людської присутності у світі, він створює горизонти речей, бажань, тіл – наших і тіл іншого» [231].

Відповідно до схеми загального культурного простору інакшість, чужість може належати домашньому світові, а може існувати за його межами. Інший окреслює проблему соціального порядку. Якщо суб'єкти і об'єкти домашнього світу сприймаються з їхніми індивідуальними особливостями, то у просторі Іншого діють узагальнюючі й типізовані характеристики. О. Довгополова подає аналіз інакшості як соціокультурної властивості «в двох варіантах – інакшість індивідуального та інакшість відмінного від свого, непізнаного в його індивідуальності» [84, с. 27]. Маркування Іншого і відмежування від нього, за класифікацією М. Ніколко та О. Грицай, – «ближнього, сусіднього, далекого, чужого або того, хто історично передує» [216, с. 49], але завжди спочатку небажаного є першим етапом в оформленні цілісного конструкту спільноти. Спілкування з представниками іншої культури відбувається за рахунок розшифровування специфічних сигналів, кодів чужої культури. У момент цих дій суб'єкт виявляє в собі елементи цих кодів. Саме топологічний метод зіставлення «подібного з подібним», використання загальнокультурних топосів дозволяє йому бачити в «чужій» або «незнайомій» особистості собі-подібні властивості або якості, що споріднюють і зближують індивідів. Інший у комунікації може виступати як ближній, як маргінальний, як чужий, гранична форма чужого – ворог. Створюючи топографічну карту Іншого, М. Ніколко і О. Грицай, слідом за О. Довгополовою, розташовують на ній образи Ворога-ідентифікатора,

позитивного Чужого й Відторгненого. До репертуару Іншого також включається цікавий ракурс – «Я / МИ як Інший в історичній перспективі» [216, с. 51].

Г. Зіммель в аналітичному есе «Екскурс про чужинця», яке посідає значне місце у наших розмислах про Чужого, пов'язує соціальний тип Чужого з соціальною дистанцією. Він подає Чужого не просто як незнайомця, а відводить йому місце того, хто випробовує соціокультурні відносини в групі, розпізнає їх значуще ядро. Німецький соціолог протиставляє чужинця «домашній» людині, яка не полишає групу, але ж відрізняє його від «мандрівника», який сьогодні з нами, а завтра подорожує далі. Чужинець залишається у групі, бере участь у її завданнях, але все ж таки не перестає бути далеким від «домашніх» членів групи. Г. Зіммель показує чужість як «абсолютно позитивне ставлення, особливу форму взаємодії» [108, с. 9]. Положення Чужого у соціальному та фізичному просторі визначається і змінюється у параметрах близькості – відстані, як соціальної, так і територіальної. Чужинець не належить до спільноти, хоча і знаходиться в постійних стосунках з іншими її членами, його «дистанція» підкреслюється більше, ніж його «близькість». Він тримається в рамках певної групи, але не походить з неї, тому імпортує культурні якості, не властиві групі початково. Г. Зіммель вважав роль Чужака у групі дуже важливою: як суб'єкт, не прив'язаний жорстко до групи, позбавлений її упереджень і забобонів, він виконує специфічну функцію посередника взаємодії її з іншими. В силу одночасної близькості незнайомця і дистанціювання від інших, його часто цінують за об'єктивність, за те, що він може на відстані неупереджено дивитися на події та відносини. Незнайомець може бути і тим, до кого ми звертаємося, як не парадоксально, як до близької довіреної людини, тому що соціальна дистанція від нас до нього заважає йому судити нас занадто жорстко. Такий висновок аргументується тим, що Чужий вільний від емоційної і моральної прихильності до традицій і правил культури співрозмовника, «не пов'язаний звичкою, благоговінням, минулими стосунками» [108, с. 12]. Але

роль чужака, на наш погляд, не в неупередженості об'єктивного арбітра. Ми погоджуємося із думкою А. Худенка про Іншого як можливість здійснення себе і побудови діалогу. Саме для цього «“Інший” вилучає мене зі “світу” тіней, двійників, примар – уявного і відкриває можливість йти у вперед-себе. Збереження цієї можливості змушує знов і знов звертатися до “іншого”» [302, с.2]. «Світ дається нам як незамкнений відкритий горизонт, не обмежений домашнім колом. Горизонтність – найважливіша властивість свідомості» [143, с. 98], про що йшлося у нашій статті. Як подано цей концепт Е. Гусерля у топографії Б. Вальденфельса, домашній світ функціонує і як центр, оточений подальшими горизонтами, і як ґрунт, на якому надбудовуються подальші щаблі. «Особливо викликає питання те, чи відповідає хоча б малою мірою концентрична модель рідного світу, яка будує кола чужості на кшталт стовбуру дерева, що зростає, як і одночасне розрізнення внутрішньої та зовнішньої чужості нашому мультикультурному суспільству. Чи не пронизують сфери своєї та чужості одна одну в суміші культур великого міста?» [43, с. 79]. Визначеність чужака, зазначає С. Баньковська, – «це визначеність членування місць» [12]. Балансування на межі характеризує маргінала – «соціальний тип, незмінно пов'язаний з перетворенням меж» [12], а Чужий виникає, коли «в обжитий нами, зрозумілий, доступний світ втручаються нові форми співжиття, які виходять за межі нашої обізнаності, зрозумілості й тому атестуються як чужі» [306, с. 71], за висловом феноменолога Н. Черняк. Слідом за Е. Гусерлем Б. Вальденфельс порівнює етнологію «домашнього» і «чужого світу», до того ж виокремлює зовнішню чужість як чужорідне, що відрізняється від внутрішньої чужості. Всередині домашнього світу завжди існує можливість зрозуміти дії іншого щодо нас і його реакції на наші дії. «Внутрішня чужість стосується всього невідомого, яке ми не знаємо, але такого, яке відповідає “стилю знайомості”, “аналогії стилю”, в якому “накреслюється” все нове» [43, с. 78]. Щодо внутрішньої чужості спрацьовують механізми загальної мови. Е. Гусерль малює топосферу чужості всередині домашнього світу як кільця різних відтінків сфери обізнаності, «яку я більш-менш добре знаю і в якій я

більш-менш успішно можу порозумітися з моїми “сусідами”» [43, с. 79]. У домашньому світі інший, навіть будучи чужим, сприймається як частина нашого буття, він творить з нами історію, включений у спільні плани, у майбутнє. Він пов’язаний смисловими зв’язками з поколіннями наших предків. В картину домашнього світу «Чуже вписується вже у формі Образу Чужого, створеного за принципами даного обжитого світу» [85, с. 26], як зазначає О. Довгополова. Ідентифікація культурного Я передбачає обов’язкову наявність Іншого, його «незриму присутність як місця або поля здійснення дискурсу суб’єкта» [219, с. 156]. У нашу домашню систему смислів і відносин Інший потрапляє завдяки певним етапам легітимації, які виділяють М. Ніколко і О. Грицай – «розпізнанню, досвіду комунікації, звичці спілкування з Іншим (вироблення габітусів), рефлексії досвіду комунікації з Іншим у свідомості і натуралізації Іншого, вбудовуванню його у свою комфортну картину світу» [216, с. 49–50]. Інший актуалізує індивідуальне чи колективне (у разі ідентичності культурної групи) Я, тому «пошук Іншого є центральним пунктом у конструюванні» [216, с. 49] культурної ідентичності.

Відкриття Іншого через процедуру включення / виключення характерно для постструктуралістської методології. Вибірковий механізм суспільства реалізує одні можливості і відсіює інші. Історично у соціальному дискурсі переосмислюються уявлення про норму і патологію, закон і злочин, правила поведінки, ці процеси демонструють, за В. Подорогою, як змінюється «уявлення Розуму про самого себе завдяки виключенню того, що не може отримати статус розумності» [231]. Будь-які прояви несхожості, незв’язності розум витісняє за межі свого простору. Нерозумність, божевілля, трансгресія окреслює межі Іншого. Обговорюючи соціальну і правову реабілітацію бажань і поведінки Іншого, М. Фуко знаходить його «не поза розумом, а всередині, і тому, заявляючи про свою суверенність, розум виявляється собі іншим, проте ця його майже шизофренічна розщепленість – не вада, а перевага в справі пізнання власної природи» [231]. Інакшість виступає як культурна можливість. О. П’ятигорський зауважує, що «ніяка феноменологія “іншого” не може бути

подана як проста редукція однієї свідомості до іншої» [243, с. 265], простір між собою і Іншим прокладається через знання про себе, що дарується Іншому. Це положення про амбівалентність людської натури розвивається в сучасному соціально-антропологічному дискурсі Ю. Крістєвою, Й. Хейнке та ін. Висловлюються ідеї про те, що в кожному соціальному суб'єкті виявляється чужість. Наприклад, німецький науковець Й. Хейнке стверджує, що, коли група стикається з присутністю чужинця, «її члени також стикаються з чужістю самих себе» [360]. Це призводить до аналізу ключового, але недостатньо вивченого аспекту міжкультурної компетентності – розуміння наших власних суб'єктивних уявлень і культурних схильностей, які ми залучаємо до міжкультурних взаємодій, і те, як вони опосередковують наше почуття приналежності або відчуження. Укорінюючись у своєму новому життєвому світі, чужинець порівнює своє колишнє культурне оточення з нинішнім, форми діяльності і спілкування у старій групі і в новій, окреслює систему відліку і саме тоді усвідомлює себе чужим. Спільність або схожість ціннісних настанов в членів спільноти не заперечує особливостей індивідуальної поведінки. Цей факт унікальності кожної людини, що має свій досвід і свою картину світу, спонукає Й. Хейнке до висновку про незнайомця, чужинця всередині кожного з нас, про інше як «своє інше» (Г. В. Ф. Гегель). Ідентичність формується у процесі розрізнення «між собою і всім, що не є собою, що знаходиться поза» [360]. Проблема комунікації якраз виникає у той момент, коли людина бажає себе висловити у відношенні з іншими. Процес розпізнавання «Я» відбувається в опозиції з іншими. Чужість – «це не тільки соціальна проблема новачка у групі або того, хто отримав новий досвід» [360], а, отже, й відмінність. Це загальна проблема очікувань стосовно інших людей, пояснює Й. Хейнке: «Чужість виникає, коли очікування не задовольняються іншими» [360]. Як хтось, відмінний від нас, сприймається, пов'язане з тим, як ми бачимо самих себе, впевнений Й. Хейнке, з огляду на те, що «“Я” визначає себе тільки за допомогою контакту з іншими» [360].

Множинність соціокультурних і антропологічних ракурсів дозволяє зрозуміти, що Інший та Чужий мають право на іншість. Прагнучи зрозуміти Чужого, зауважує Б. Вальденфельс, ми «підпорядковуємо його попередньому знанню та передрозумінню» [43, с. 92]. Розглядаючи питання про доступність недоступного Чужого, філософ закликає прийняти Чуже «як те, на що ми відповідаємо і неодмінно маємо відповідати, отже як вимогу, виклик, стимул, оклик, домагання» [43, с. 93]. Зв'язок Свого і Чужого подається не в ієрархії вертикалі, а як перехрещення окремих самотійних просторів. Місце перехрестя буде місцем їхнього контакту, простором «між». Респонзивна феноменологія пропонує «подію відповіді» [43, с. 93], «граничну увагу, і найголовніше – бажання визнати право іншої культури, іншого народу, людини на іншість, чужість, інакшість» [306, с. 73].

У річищі теоретичних розробок М. Гайдегера та Б. Вальденфельса О. Довгополова розглядає сутність Чужого як «моменту інтенційного збою, коли реальність не впізнається нами в її чужості» та опорі інтерпретації [84, с. 79]. Коментуючи її позицію, А. Артеменко зазначає, що творення образу Свого в її роботі «ґрунтується на процедурі розрізнення між відомим, зрозумілим, розтлумаченим та рештою світу. Розрізнення передбачає процедуру виключення – все, що є відмінним від Свого, виключається з упорядкованої картини світу. Це не межа чи кордон ідентичності, це байдужість, що знищує можливий світ інакшого, та методологічна площинна лінеарність, яка не бажає сприймати об'ємність оточення і розглядає себе в межах поверхні» [9, с. 42]. Ми не згодні з такою категоричністю. Освоєння Чужого, «лікування інтенціонального збою», як висловлюється О. Довгополова, є однією з можливих стратегій соціального сприйняття Чужого. У дисертації розглядається такий варіант культурної реакції на Іншого, як *стратегія доместикації*. Сфера власного, знайомого є базисом для розуміння того, що з'являється нового і невідомого. Процес освоєння чужого – це процес «роблення його зрозумілим», за висловом Б. Вальденфельса, але він застерігає від примордіалістського бачення світу, коли в чужій культурі

шукають модифікації власної, а у вторгненні Чужого – «моделізацію» власного досвіду, що підтверджує примат власного. У такому ракурсі перетворення недоступного «на доступне становить звуження чужості, яке у граничному випадку повного засвоєння підноситься до зняття чужості» [43, с. 82]. Б. Вальденфельс пропонує феноменологічний концепт «спільної території», де своє і чуже розпізнається у модусі відповіді. Відповідь, діалогізм як сутність комунікації у просторі «Між» артикують також М. Бубер і М. Бахтін.

Сучасна дискусія навколо «The Stranger» Г. Зіммеля, яка представлена в роботах Дж. Александера, В. Маротти, Д. Левіна, С. МакЛемора, Й. Хейнке, зосереджена навколо можливостей зіммелівського концепту Чужого брати участь в обговоренні суспільних викликів: стану етнічних груп у країнах Заходу, маргінальності, бідності. Чужий Г. Зіммеля піддається аналітичним процедурам переважно з ракурсу приймаючої групи. Дж. Александер стверджує, що чужака Зіммеля не можна пов'язати з тими, хто знаходиться у стані виключеності, (наприклад, новоприбулі бідні іммігранти), тому що категорія Зіммеля «сильно відрізняється від економічно неблагополучного або експлуатованого класу, теоретичних категорій для тих, кого робить бідними безособовий економічний лад і його еліта» [322, р. 88]. Потрапляючи в нові соціальні умови і теоретичні контексти, образ Чужого трансформується. Слід погодитися з тим, що репрезентативні системи, що використовуються основною соціокультурною групою для побудови інтерпретативних схем щодо новоприбулих, можуть бути не зрозумілі чужинцю («невідповідність систем релевантності», за А. Шюцем). На жаль, Чужий сьогодні не втілює собою свободу, звільнення, на яких наполягав Г. Зіммель, а стає правилом швидкоплинного світу. Чи веде це до висновку про зникнення зіммелівського чужака, до якого доходять Дж. Александер [322] та В. Маротта [381]? Хоча функціоналістське трактування Чужого як елемента групи, що визначає її межі, не відображає всіх контекстів його інтерпретації, такий висновок видається передчасним. Соціокультурне місце Чужого визначає відношення

«ми – вони», підштовхує групу до переосмислення правил життя суспільства, про що говорив німецький соціолог. Концептуалізація чужості – це усвідомлення різниці в просторі спільності. Рівень міжкультурної компетентності людей і готовність суспільства прийняти цю різницю впливає на те, чи зможуть потенційно маргінальні групи влитися в нове соціокультурне середовище.

Українська дослідниця В. Козачинська розглядає «поняття Чужого («чужості») як лімінальну форму ідентичності людської трансгресивності» [126, с. 13]. Аналіз Чужого як соціального типу веде до висновку про необхідну маргінальність для активізації життя суспільства. Комунікація з чужим вимагає саморефлексії. Якщо члени суспільства погано поінформовані, тому що обмежені у доступі до інформації про інших, не розвивають критичне мислення, такий соціум демонструє негнучкі, агресивні способи реакції на інакшість. Інакшість стає загрозою. Якщо люди володіють достатніми можливостями і здатністю розуміти й аналізувати інформацію, вони «можуть виграти від досвіду з невідомим» [360]. Включення Іншого у соціокультурну групу супроводжується топологічними маркерами: культурна дистанція з Іншим, свобода його переміщення, транспарентність і інклюзивна пластичність суспільства, що приймає, рівень комунікативної компетентності і толерантності з обох сторін. Інший не тільки змінюється сам, а й змінює саму групу.

У схемі обжитого простору сприймається не індивідуальність чужого, а типізований образ Іншого. Інший постає частиною знайомого світу, його інакшість не сприймається, тому що заважає бачити світ безпечним і зрозумілим, вносить тривогу і спантеличує. О. Довгополова доводить це положення тим, що небажання зустрічати невідомий світ відкидає характеристики незнайомого, що не піддаються поясненню. «У соціальному світі Інший з'являється скільки завгодно, але не як особистість, а як носій певного “типу” (А. Шюц)» [85, с. 9]. Різноманітність типізовано, «до того ж, ми зацікавлені з'явитись перед Іншими також у типізованому вигляді, бо це є

гарантією можливості бути зрозумілими нам самим» [85, с. 9]. Втручання Іншого в домашній світ розмикає його межі і розширює соціокультурний горизонт. У глобальному і мобільному світі чужість стає настільки розповсюдженою, а інакшість звичною (мандрівники, мігранти, робітники-номади), що стає нормою. Але, як показують локальні та глобальні конфлікти, списувати з рахунків цей концепт рано, він ще довго буде затребуваним у темі міжкультурних відносин.

Отже, у дисертації експліковано комунікативний досвід Іншого і з Іншим у просторі культурного перехрещення. Ключовим фактором у розумінні міжкультурної комунікації є концепція інакшості. Подано аналіз соціальних меж існування іпостасей Іншого: історично інший, ближній, чужий, ворог. Концепція Чужого дозволила побачити, як одні спільноти визначають інші, як вони реагують на людину, яка приходить ззовні. Інтерес до Чужого пов'язаний з його специфічними функціями у групі. Чужий розглядається як потенційний мандрівник: він не прямує далі, але й не долає до кінця свободу приходу і відходу. Розмивання відмінностей між місцевими жителями і чужинцями в бурхливому глобальному суспільстві ризиків, де «Я» стає фрагментованим і внутрішньо диференційованим, відбивається на переосмисленні топосів Чужого та Іншого. Стратегія прийняття Іншого вимагає ретельного дослідження, що й буде запропоновано у наступних розділах дисертації.

Висновки до 3 розділу

Міжкультурна комунікація розглядається як нелінійний багатовимірний простір. Перехрещення культурних топосфер створює особливий вид спілкування суб'єктів, що мають як спільні культурні ознаки, так і відмінності. Висвітлено методологічну концепцію типів історичності Е. Гусерля, яка у дисертації працює на виявлення топологічних ознак, що маркують локації культурного світу, прояснюють їх взаємовідносини і форми комунікації.

Топосфера міжкультурної комунікації окреслює рух від сприйняття природного, наївного і нормального домашнього світу до відкриття публічного, розмикання горизонту політичного світу, нормалізації інакшості. Встановлено, що топосфера життєвого світу впорядковує культурний простір за допомогою топосів домашнього / політичного, приватного / публічного, сакрального / профанного світів. Сакральне проаналізовано в топологічному значенні вихідної організації культурної реальності, стійкою і ієрархизованою, з ознаками недоторканності, влади, винятковості і ефективності. Політична сакралізація проявляється в прагненні владних структур зміцнити своє становище, для чого використовуються стратегії маніпулятивного впливу.

Доведено релевантність і структуротвірну роль метафор домашнього світу – Дому, дверей, стіни у топології культурного простору. Дім виступає головним топосом дослідження традиційного суспільства. Процес десакралізації дому є важливою складовою перетворення соціального світу, починаючи з епохи Відродження. Відзначено сучасну інтерпретаційну трансформацію змісту топосу «Дім», на що філософія відповідає варіантами рефлексії «бездомності», «номадизму», «мови – Дому буття», «Дому свого духовного простору».

Провідною темою топологічного аналізу у дисертації постає простір культурного перехрещення, культурні межі й кордони, простір співіснування різних культурних спільнот. На противагу поширеному твердженню, що тільки через механізм обмеження і виключення суспільство може сконструювати себе як цілісність, аналіз порубіжжя і фронтирної комунікації приводить до перегляду соціокультурних і політичних процесів і конфліктів на межі включення / виключення. Осмислення топологічного статусу культурного порубіжжя як цілісності, що створюється у динаміці розмежування, культурного переходу, допомагає виокремити алгоритми топології соціокультурних відносин з Іншим. Пошуку алгоритмів комунікативних і дипломатичних протоколів взаємодії культурних спільнот та

окремих представників у просторі порубіжжя сприяє вивчення його характеристик: транзитивності, невизначеності, нечіткості, неієрархічності, гібридизації ідентичності.

Двері означають місце існування певної структури і місце виходу за її межі, стають топологічним символом початку міжкультурної взаємодії, демонстрацією принципів блокування / дозволу і включення / виключення у певне соціальне середовище. Функція регуляції доступу для певної категорії осіб або груп ставить *двері* в один ряд з основними топологічними поняттями. Збираючись за дверима, людські спільноти закріплюють свою позицію у світі, визначаючи власні закони гостинності й ворожнечі – закони спільного життя, політики. На користь розроблення теоретичної концепції і практичної стратегії *культурного переходу і диференційованого включення* діє топос мосту, який вимагає руху назустріч іншому на відміну від концепції виключення, що будується навколо образу стіни і дбає про безпеку за допомогою закритого простору.

Динамічність перехідного простору також артикулюється у понятті трансгресії як форми взаємодії з соціокультурними межами. Трансгресія відіграє важливу роль у становленні, функціонуванні й оновленні культури. Трансгресію розглянуто як дієве спонукання до освоєння та пізнання іншої культури, перетворення світу речей у світ культури. Виникнення різноманітних практик культурної трансгресії пов'язане з актуалізацією транскультурності, виходу культур за свої історичні та територіальні межі.

Порубіжжя проаналізовано як соціокультурний простір, що формує тип особистості-трансгресанта. Пропонується оригінальний концепт «трансгресанта» як суб'єкта культурного переходу, актанта, який піддається процесу включення в певне соціальне середовище, зазнає змін під впливом нового оточення. Міжкультурну комунікацію порубіжжя досліджено у варіантах взаємовідносин між: а) місцевими жителями (для яких територія домашньої культури перетворилася на порубіжжя) і прийшлими суб'єктами; б) прийшлими суб'єктами з різних культур, що освоюють нові території.

Тривале перебування у порубіжжі веде до появи гібридної ідентичності. Втілення культурної практики гібридизації може знижувати високий потенціал конфліктності міжкультурних відносин. Поява особистості порубіжжя з гібридною ідентичністю загострює проблеми культурної лімінальності, але й водночас допомагає їх зняти, намагаючись вдало чи ні синтезувати риси «свого» та «чужого» буття.

Осмилення соціального порядку і механізмів міжкультурної комунікації неможливо без концепту Іншого. Топологічно інакшість, чужість може належати домашньому світові, а може існувати за його межами. Аналітичним інструментом для виділення певних конкретних форм взаємодії постав абстрактний Чужий Г. Зіммеля. Використовується інтерпретація Г. Зіммелем позиції Чужого як синтезу близькості й віддаленості, тому що його сприймають як того, хто знаходиться в групі, але не інтегрований у неї. Взаємовідносини з Чужим трансформуються від неприйняття і відторгнення, втечі та байдужості до витлумачення й визнання. Підкреслено, що Інший артикулює відносини дистанції: він не прямує далі, але й не долає до кінця свободу приходу і відходу. Доведено необхідність маргінальності Іншого для активізації та оновлення взаємин всередині домашнього світу і між різними світами. Одна із прийнятних стратегій зустрічі з культурним незнайомцем полягає у прагненні його зрозуміти, освоїти.

Отже, міжкультурна топологія представляє відносини різнокультурних суб'єктів не у топографії ієрархії: «сходів», «дерева», а як багатомірність культурних топосфер, що перетинаються, ризомну організацію міжкультурного буття. Переплетення кількох культур у житті особистості виводить на перший план практику толерантності у її ставленні до світу. Визнання Іншого веде до культурного діалогу, синтезу *свого* і *чужого*.

У 3 розділі використано матеріали наступних публікацій автора.

1. Колінько М. В. Трансгресія повсякденності: досвід переселення в умовах гібридної війни на Донбасі. *Гібридна війна: in verbo et in praxi* :

монографія / під заг. ред. проф. Р. О. Додонова. Вінниця : Нілан-ЛТД, 2017. С. 363–379.

2. Колинко М. В. Аксиологические основания бытия личности. *Интеллект. Особистість. Цивілізація* : темат. зб. наук. праць. Донецьк : ДонДУЕТ, 2003. Вип.1. Т.1. С. 26–34.

3. Колинко М. В. Антропологическая толерантность как принцип современной риторики. *Ноосфера и цивілізація*. 2005. Вип. 2(5). С.110–115.

4. Колінко М. В. Відкритість публічного простору і комфорт приватного. *Вісник Донецького національного університету*. Серія Б : Гуманітарні науки. 2015. №1–2. С. 386–392.

5. Колінко М. В., Скіртач В. М. Буття людини у період культурної трансформації (репрезентація концепції Е. Дюркгейма). *Гілея* : науковий вісник: зб. наук. праць / гол. ред. В. М. Вашкевич. 2014. Вип. 82 (№ 3). С. 232–235.

6. Колінко М. В. Межі й горизонти домашнього світу. *Схід* : аналітично-інформац. фаховий наукометр. журнал. 2015. № 2 (134) спецвипуск. С. 97–101.

7. Колінко М. В. Двері як метаморфоза зустрічі культурних світів. *Світогляд. Філософія. Релігія* : зб. наук. праць. 2016. Вип. 11. С. 111–119.

8. Колінко М. В. Топологічний вимір сакралізації. *Вісник Донецького національного університету*. Серія : Філософські науки. 2016. №1. С. 173–183.

9. Колінко М. В. Розвідки культурного порубіжжя: border, boundary, frontier studies. *Схід* : аналітично-інформац. фаховий наукометр. журнал. 2017. № 2 (148). С. 91–95.

10. Dodonova V., Dodonov R., Kovalskyi Hr., Kolinko M. Polemological Paradigm of Hybrid War Research. *Philosophy and Cosmology*. Kyiv : International Society of Philosophy and Cosmology. 2017. V. 19. P. 97–109.

11. Колінко М. Міжкультурна комунікація: від розрізнення до включення. *Intercultural Communication*. 2019. Vol. 6 (1). P. 189–212.

12. Колінько М. В. Топоси політичної сакралізації. *Соціальне прогнозування та проектування майбутнього країни: миротворення у гібридних війнах* : матеріали Міжнар. наукової конференції, 25 березня 2016. Запоріжжя : ЗНУ, 2016. С. 57–60.

13. Колінько М. В. Символ стіни у постколоніальному фронтірному дискурсі. *Виклики постколоніалізму: філософія, релігія, освіта* : матеріали III Міжнар. науково-практ. конференції (м. Київ, 18-19 травня 2017 р.). Київ: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2017. С. 13–15.

14. Колінько М. В. Дом и граница – точки отсчета культурного бытия. *Национальная философия в глобальном мире* : тезисы Первого белорусского философского конгресса / редкол.: В.Г. Гусаков и др. Национальная академия наук Беларуси, Инст-т философии; Минск : Беларуская навука, 2017. С. 510–511.

15. Колінько М. В. Соціокультурне буття в конструктах пограничного дискурсу. *Філософія. Людина. Сучасність* : матеріали Всеукр. науково-практ. конференції з міжнародною участю, присвяченої 80-річчю заснування Донецького університету (м. Вінниця, 4-5 квітня 2017 р.). Вінниця : Корзун Д. Ю., 2017. С. 90–93.

РОЗДІЛ 4. ТОПОЛОГІЯ МІЖКУЛЬТУРНИХ ТРАЄКТОРІЙ У ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ КОМУНІКАТИВНОМУ ПРОСТОРИ

4.1. Комунікативні особливості міської культури

Культурний образ городянина формується під впливом мобільних і раціональних гезельшафтних відносин, соціальної диференціації і дистанціювання, ускладнення культурного життя і просторової організації. Міжкультурна комунікація в умовах міського середовища має свої відмінні риси. Техногенні та інформаційні складові урбаністичного способу життя форсують і спрощують комунікативні зв'язки, посилюють анонімність. Місто є яскравим свідченням історико-культурної трансформації соціальності, яка потребує подальшого дослідження. Усе частіше дослідниками міського простору (наприклад, Ю. Тихеєвою [280]) вживається термін *урбанологія* як філософська теорія міста, яка розглядає міський простір в історико-культурній, соціальній і антропологічній перспективі, у взаємозв'язку з проблемою людини як активного суб'єкта й продукту міста. Цей термін ще не є усталеним у науковому тезаурусі. Англomовний варіант урбаністичних досліджень є ще ширшим: *urban studies*.

Наробки українських філософів і соціологів Т. Возняка, О. Кисельової, Н. Ковальчук, О. Міхєєвої, І. Паська, Я. Паська, М. Препотенської, І. Прибиткової, М. Соболевської, Г. Фесенко постали значним внеском у вивчення соціокультурної динаміки міського простору. М. Препотенська запропонувала ґрунтовну комплексну розвідку буття людини у мегаполісі, у якій висвітлила протиріччя міської комунікації. Вона підкреслила, що провідними дискурсивними ознаками сучасного міста є полілог і спонтанність: «людина міста виробляє специфічну комунікативну спонтанність – вміння швидко вмикатись у діалог з незнайомцями заради загальної функціональної мети або заради спільного гаяння часу» [238, с. 320]. Міська спільнота складається з мозаїки різних субкультур, етнічних громад,

професійних колективів і номадних суб'єктів. В одному городянині поєднуються амплуа виробника і споживача, представника певної релігії і національності, проявляються вікові, статеві, статусні ролі. Репертуар «множинної приналежності» (Г. Зіммель) сучасного міського жителя постійно розширюється з виникненням нових культурних форм і пропозицій міського способу життя. Г. Фесенко відзначила загальні зміни у міській комунікації: «з одного боку, людина стикається з проблемами “виключення” з комунікаційного простору, перебування у “конфліктних просторах”, породжених комбінацією економічних, політичних, ідеологічних, релігійних чинників; з іншого – з’являються принципово нові способи інтеграції людини у соціокультурне середовище міста, “культури зустрічі”, що створюють відчуття єдності, солідарності, поваги до культурного різноманіття» [284, с. 304]. Ще Г. Зіммель звертався до теми міської комунікації і описував психологічну і соціальну напруженість жителів у зв'язку з великим обсягом соціальних взаємодій, а також складнощі в усвідомленні, організації та послідовній реалізації подій їх міського життя. Загальна інтонація роботи Г. Зіммеля «Метрополія і ментальне життя» [396] (дослівному перекладу «метрополія» більше змістовно відповідає сучасне поняття «мегаполіс») зводиться до аналізу ризиків суспільства споживання, які викладаються пізніше в роботах Е. Фромма, Дж. К. Гелбрейта, Ж. Бодріяра, Ж. Дельоза, Ф. Гваттарі. З одного боку, раціональний характер економічних відносин городян вимагає визначеності і недвозначності їхніх угод й домовленостей, пунктуальності в обіцянках і послугах, інакше, вважає Г. Зіммель, «вся інфраструктура зруйнується в безперервному хаосі» [396]. Необхідність інтеграції відносин і дій у складному економічному організмі міста з великою протяжністю пов’язує і об’єднує людей з абсолютно різними соціальними перевагами, культурними інтересами, життєвими пріоритетами. Нова організація соціального і культурного життя перетворює і сферу комунікативних відносин. Життєва стратегія у мегаполісі немислима без копіткої і ретельної інтеграції всіх видів діяльності, взаємовідносин і

спілкування у жорсткий безособовий графік. «Пунктуальність, обачність, точність нав'язуються життю складністю й поширенням столичного існування і тісно пов'язані з грошовою економікою і раціональним характером. Ці риси... забарвлюють зміст життя, сприяють виключенню ірраціональних, інстинктивних, суверенних рис та імпульсів, які спрямовані на визначення внутрішнього образу» [396], на думку Г. Зіммеля, а не на чіткі схеми зовнішніх форм. З іншого боку, втілення наративу міста-вечірки породжує нові типи міської особистості. З. Бауман описує мешканця урбаністичного ландшафту, завороженого буденним міським гармидером як *фланера*. Фланер уособлює тип швидкоплинних перехожих, що створюють імітацію комунікації у течії уривчастих епізодів, зустрічей без минулого і майбутнього. Це один з образів міського світу, він органічно вписується в його анонімну комунікацію. Нові обличчя міського простору – фланер, турист, номад – приймають і поширюють комунікацію «ковзання по поверхні». Метафори міста як організму, ринку, джунглів, машини [374], які розглянуто П. Лангером, воронка, сад та ін. – також відкривають різні сторони функціонування та соціокультурного сприйняття сучасного міста. В. Вахштайн стверджує, що «міста в прямому сенсі слова складаються з метафор, концептів і образів тією ж мірою, що з людей, автомобілів і труб ЖКГ, оскільки всі ці елементи є об'єктами мережевого» простору [44, с. 32]. До міських образів належать і такі, що характеризуються ірраціональністю, і такі, що не дотримуються міського графіка й темпу життя. Йдеться про умовне зображення міського простору, осмислення його ризиків і викликів. А ризики полягають у тому, що це призводить до відчуження суб'єкта від подій, які відбуваються навколо нього, і зростання соціальної дистанції. Наростає «знеособленість» контактів на індивідуальному рівні, хоча може зберігатися групова ідентифікація, сприйняття співрозмовника як члена соціокультурної спільноти, національних районів. Організація такого різноманітного комунікативного життя заснована на «ієрархії симпатій, байдужості і огиди як найкоротшого, так і найбільш постійного характеру. Сфера байдужості в цій ієрархії не така велика, як може

видатися на перший погляд» [396]. Ми виявляємо зацікавленість і емоційні реакції стосовно людей, що нас оточують, однак несвідомий і мінливий характер цих вражень може призвести до байдужості.

Дослідження міських культурних груп показує, що вони мають свою специфіку і впливають на комунікативні практики містян. Сучасні урбаністи розвивають ідею локально специфічної своєрідної реальності міст. Міське життя формує свій тип ідентичності. Мешканець відносить себе до міської культурної групи: «кияни», «львів'яни», «нью-йоркці». У цьому разі цілісний образ міста і відповідний тип солідарності згуртовують людей у спільноту. Але це тільки сегмент множинної ідентичності городянина. У місті часто сусідами стають люди різної культурної, етнічної приналежності зі своїми не завжди зрозумілими іншому звичаями й традиціями. Поняття сусідства є дуже актуальною і перспективною темою урбаністичних студій. Воно пов'язане з рівнем довіри в міському середовищі. Місто існує як простір взаємодії різних соціальних і культурних груп, які прагнуть реалізувати свої інтереси і маркують міський простір. Змішання етнічних і культурних груп у міському просторі супроводжується суперечливим процесом формування інтеркультурних і космополітичних поглядів, з одного боку, і локалізації етнічних громад, акцентування національної ідентичності, з іншого. Це прояв загального сучасного процесу, який Р. Робертсон назвав глокалізацією. Тенденція до співіснування у соціокультурному розвитку різноспрямованих векторів – глобалізації та збереження і посилення відмінностей, локальних ідентичностей, тобто глокалізація означає одночасну дію і взаємозв'язок загальних і локальних процесів, централізації і гетерогенності в суспільному розвитку. На ці соціокультурні виклики місто реагує впровадженням рівних прав громадян, принципів культурного визнання і добровільного включення, юридичними законами, які ці принципи і права підтверджують. Однак є й інша форма реакції – створення окремих просторів для етнічної локалізації, районів-гетто. У сучасних мегаполісах зустрічається просторова сегрегація стосовно груп населення, які не відповідають певним вимогам: вони обмежені

у перебуванні або виключенні з міських публічних просторів. Конфліктність просторової організації соціальних спільнот і груп, пов'язана з глокалізацією, спонукає до осмислення виважених топологічних взаємовпливів її тенденцій. Глокалізація веде до появи мережевих структур, що може бути використано у продукуванні солідарних міжкультурних практик і соціально-дружніх технологій. Адаптація глобальних і міжнародних правил, стандартів, продуктів до місцевих контекстів різних соціокультурних просторів, в яких вони використовуються, вказує на перспективу взаємозв'язку глобального і локального соціокультурного рівнів. Унаслідок глокалізації виникають гібридні соціокультурні форми – так світ пристосовується до існування «на межі». Відсторонитися від протиставлення глобального і місцевого, визнати переваги гетерогенного суспільства продуктивно для створення різнорівневого топологічного простору, де врівноважено можуть функціонувати економічна глобалізація і місцеві культури і спільноти, локальне не існує без глобального. Мається на увазі, що локальні стратегії повинні розглядатися з точки зору соціокультурних і політичних інституцій, які захищають місцеві інтереси, намагаючись об'єднати їх з інтересами міжнародних структур та міжкультурних мереж, а не сепаратизуючись. Саме така концепція окремого і загального є необхідною ланкою в побудові продуктивних моделей глокалізації.

На тлі урбаністичного дискурсу зростає увага до причин виникнення і процесів функціонування суспільних утворень у малих просторах (соціальне коло, професійно орієнтовані міські локації, квартали мігрантів, фавели), умов і фону локальних контекстів і локальної дії. Виділяється низка дослідників політики локалізації у просторовому теоретичному напрямі: Х. Беркінг та М. Льов [21], А. Маркузен [380], Д. Мессі [384], С. Янович, Е. Малецькі. На формування міського культурного дискурсу впливають маркери суспільства споживання, «приходять маркетингові методи структурування суспільства за принципами збігу споживацьких потреб і вимог» [9, с. 155]. Погодимось з А. Нікітіною, що до комодифікації культури призводить її фрагментація у

міському просторі і раціоналізація (веберівське «розчаклування світу»), про що вона пише у статті «Комодифікація як фактор формування цілісності особистості в сучасних соціокультурних умовах» [215]. А. Нікітіна зазначає, що відсутність центру, множинність соціальних структур, етнічна диференціація ведуть до мозаїчності культури, коли «культура розпадається на елементи і приймає форму дайджесту, інтерпретації текстів» [215, с. 185]. Тоді комодифікована культура виступає «простором реалізації “уламків” цілісності» і «процес комодифікації з’єднує культуру як джерело, що визначає форму текстів, і ринок як простір, де реалізуються тексти» [215, с. 186]. Такий процес постає платформою для універсалізації комунікативних відносин, стирання національних, релігійних, вікових та статевих граней міжкультурних відносин. Однак, зворотним боком цього процесу є нівелювання унікальності і культурної привабливості, своєрідності, стандартизація не лише продукту, а й самого суб’єкта.

Спільний фізичний простір, в який потрапляють люди, не означає автоматичного форматування його як комунікативного. Розташування поряд з іншими людьми ще не є взаємодією. З. Бауман описує споживачів, які часто користуються загальними фізичними просторами сфери споживання (торговельні центри, кафетерії, місця для заняття спортом, концертні та виставкові зали), але фактично не взаємодіють. «Такі простори заохочують дію, а не взаємодію... Будь-яка взаємодія між людьми, проте, утримувала б їх від вчинків, якими вони зайняті індивідуально, і могла б бути перешкодою, а не доповненням для того й іншого. Вона нічого не додала б до задоволень від покупок товарів і при цьому відволікла б розум і тіло від вирішення безпосереднього завдання – споживання» [14, с. 106]. Такі місця колективного споживання, на його думку, позбавлені колективності, люди в них є «скупченням, а не зібранням; наборами, а не групами; сукупностями, а не єдиним цілим... хто б не входив у такі простори, до нього звертаються індивідуально, закликаючи припинити або розірвати соціальні зв’язки і втратити свої прихильності чи відкласти їх убік» [14, с. 107]. В суспільстві

споживання торговельний центр – «Malls» стає топологічним місцем культурного буття, яке Дж. Рітцер [247] образно означав храмом споживання. Це підкреслює сакральність процесу придбання товару, карнавальність цього ритуалу всупереч перебігу повсякденності, де фланер є головною фігурою прогулянок торговельними центрами – світами, що «зроблені на замовлення за дизайнерською міркою фланера. Місця псевдо-зустрічей, зіткнень гарантованої епізодичності, де сьогодні вихоплено з минулого і майбутнього, де відбувається ковзання по поверхні, над поверхнею» [331, р. 27].

З. Бауман називає торговельний центр замкненим на собі «місцем без місця» [14, с. 108], або «не-місцем» (вивчення цього терміна отримає логічне продовження в наступному підрозділі), тому що він демонструє «спосіб життя, якому повсякденність або перешкоджає, або якого марно прагне досягти, а доступний він лише для обраних» [14, с. 108]. Торговельні центри у всіх містах світу пропонують одні й ті ж продукти і бренди, у них людина опиняється «де завгодно, або ніде», відокремлена від проблем і стресів зовнішнього світу. Malls відповідають умові реалізації утопічного міського проєкту – виробництву соціального простору, що дарує відчуття приналежності до єдиного, спільного (за ознаками домашнього) світу, який сучасна людина втратила у стрімкому, мінливому, вимогливому, атомізованому міському просторі. Їх раціональна організація повинна усунути все, що заважає задоволенню, доходить висновку З. Бауман: «Місця для покупок / споживання пропонують те, що не може надати жодна “реальна реальність” зовні: майже досконалий баланс між свободою і безпекою» [14, с. 108]. Відчуття схожості, допущення того, що у всіх спільна точка зору і не треба домовлятися, шукати аргументи, побоюватися конфліктної комунікації, вступати в боротьбу, є причиною привабливості такого простору. З. Бауман загострює проблему «суспільства споживання», характеризуючи почуття солідарності споживачів як фальшиве, а тих, хто проєктує і контролює Malls – як «фальсифікаторів або спритних шахраїв» [14, с. 109]. Спільність споживачів очищена від усіх відмінностей, їй пропонуються стерильні розваги, не потрібно зусилля

прийняття Іншого, вона не вчить людей спільній комунікації, тому що не треба розуміти іншого, співчувати, йти на компроміс [14, с. 109]. Усі спокушаються одними й тими ж прийомами, сповідують однакові цінності, керуються однаковими мотивами і логікою поведінки. Вони – парафіяни одного культового, сакралізованого простору.

М. Штогрин вважає, що дискурс міста значною мірою визначає «постмодерністська чуттєвість, що конструює його відповідний образ» [315, с. 16]. Міська комунікація має ефект мерехтіння. Від нестачі довгих, стійких відносин, які формують у людини відчуття стабільності, впевненості у своїй цінності, жителі анонімних міських просторів піддаються спокусі соціальної ілюзії, щоб яскравіше подати себе. Конструювання ідентичності за рахунок «цієї екстравагантності зовсім не полягає у змісті такої поведінки, а, ймовірно, в його формі “бути іншим”, бажаючи виділитися і тим самим привертати увагу» [396], зазначав Г. Зіммель. Презентація себе міським жителем є практикою повсякденного життя з невизначеним соціальним тлом і мінливим культурним простором. Люди, які мають потребу насамперед у груповому схваленні, розгублені і дезорієнтовані міською свободою. Людина інтуїтивно або усвідомлено шукає колективної допомоги, солідарності й визнання у будь-який спосіб. На такий тип поведінки впливає стислість і убогість міжособистісних контактів у великому місті порівняно з соціальним спілкуванням у маленькому містечку, анонімність комунікації. Спокуса здаватися «на рівні» більш властива людині в коротких мегаполісних контактах, аніж в атмосфері, в якій довгострокові відносини гарантують суб'єкту адекватний образ в очах іншого. Однак симулякризація не є переважаючою практикою пошуку стабільності й визнання. Ми вже зазначали, що «у відповідь на цей виклик у суспільстві спостерігається протилежна тенденція – пошук більш сталої і стабільної ідентичності, заснованої на національній, культурній, груповій приналежності, колективних форм, щоб збалансувати індивідуальну сконструйовану ідентичність» [160, с. 47].

Виклики міського середовища не тільки формалізують і знищують емоційні, «домашні», гемайншафтні відносини, а й стимулюють індивідуалізацію способу життя, підштовхують до того, що людина вільна у своєму виборі і сама повинна брати відповідальність за всі свої рішення. Ще Г. Зіммель описував механізм перетворення особистості: «Тією ж мірою, в якій група росте чисельно, просторово, за значимістю і за змістом життя – тією ж мірою послаблюється пряма, внутрішня єдність групи, а жорсткість початкової демаркації проти інших пом'якшується через взаємини і зв'язки» [396]. Водночас індивід отримує свободу пересування далеко за межі домашнього світу. Людина автономізується і вдосконалює свою індивідуальність. Близнє коло охороняє життєвий уклад, досягнення, світогляд людини, а універсалізація і спеціалізація руйнує рамки цього маленького кола, і це тривожить пересічну людину.

Аналіз тенденцій мегаполісу показує збільшення соціального дистанціювання і формалізації суспільних відносин порівняно з сільськими територіями і маленькими містечками. Найважливішою характеристикою мегаполісу є розповсюдження його функцій за межі адміністративних кордонів. Топологічно місто протиставляється сільському світу. Житель міста отримує більшу особисту свободу порівняно з представником аграрного суспільства і незалежність, що формує особисту відповідальність і здатність відстоювати свої права. В умовах сучасного мегаполісу змінюється не тільки ставлення до свого способу буття, але й інтерпретація Чужого. Там, де соціум визначає себе вже не через систему включення, а за допомогою взаємодії потоків, породжуючи анонімні простори «не-місць» і гетеротопії, чужість стає універсальною, оскільки домінують стосунки індивідів з урбанізованим навколишнім середовищем, де проявляється більший ступінь непередбачуваності й новизни. Урбанізація життєвого світу вплинула на формування нового етосу раціональності, секуляризації. Як зазначає дослідниця міграційних та етнічних проблем О. Єрохіна, «городян відрізняє практика конструювання культурних смислів і поведінки, виходячи з

актуальних потреб, тоді як для жителів села більш властиві категоричність мислення, міфологізація й орієнтація на поведінку за заданими зразками, які сформовані їхньою культурою» [97]. Український філософ Я. Пасько, підсумовуючи думки Ларрі Вульфа, пише, що, будучи «осердям модерних технологій, інноваційної активності, високого рівня соціокультурної динаміки та мобільності, місто завжди уособлювало собою велику безліч конкуруючих реальностей – світів, інтенцій, світоглядів, було синтезом фундаментальної інституційної активності, полем ціннісної сепарації між традиційними та індустріальними суспільствами та економіками» [270, с. 15]. Отже, формувався «якісно новий простір суспільної свободи, довіри, солідарності та відповідальності громадян не тільки за власну долю, але й за долю усієї міської спільноти» [270, с. 15]. Співпраця рівних, вільна комунікація людей, об'єднаних спочатку просторовою близькістю, створювали «поняття міської єдності та довіри» (в Іспанії та Німеччині воно доповнювалось взаємними клятвами репрезентантів міської спільноти) [270, с. 26]. Я. Пасько зазначає історико-культурні відмінності західних міст від східних, де не існувало розвиненого міського самоврядування, а зберігалася жорстка соціальна ієрархія, топологія центру / периферії, «суб'єктами корпоративної діяльності тут були не міські поселення як такі, а тільки шляхетні роди, які взагалі не контролювались громадянами» [270, с. 18]. Такі умови не давали підстав для розвитку індивідуальної свободи і консервували традиційні способи комунікації. Мегаполіс продукує простір свободи не стільки завдяки розширенню фізичного простору і зростанню населення, а внаслідок топологічного зв'язку між розширенням простору публічних взаємодій і зростанням особистої свободи. Сучасне місто перетворюється на «топологічно множинний об'єкт», який «існує одночасно в кількох просторах» [44, с. 32], тому В. Вахштайн запропонував називати мегаполіси *метамістами*, тобто містами «в просторі потоків – не в тому випадку, якщо ядро стійких відносин, що їх конститує, сформовано зовнішніми зв'язками, а в разі, якщо це ядро в

принципі не є стійким, але перебуває в процесі безперервної (проте послідовної) трансформації» [44, с. 29–30].

Погодимося з О. Єрохіною в тому, що одним з важливих показників культурного віку міста (на відміну від хронологічного) є ступінь затребуваності толерантних моделей поведінки. «Відмова від жорсткої опозиції в рамках “ми – вони”, відмова від екстремальних способів самовизначення – ось свідчення зрілості тієї чи іншої міської культури» [97]. Це становлення болісне й супроводжується явищем, що визначається як *культурний шок* (у наступному розділі буде подано розгорнутий соціально-філософський аналіз цієї проблеми). Сучасне місто, на думку Х. Беркінга [21], являє собою «ущільнення» соціальних, культурних, політичних конфігурацій, тобто «підвищення інтенсивності при включенні», яке змушує у процесі самоорганізації міського співтовариства залучати принципи солідарності та толерантності до Іншого.

Отже, мегаполіс виявляється містом в просторі потоків. Сучасну урбанізацію супроводить процес розвитку широких приміських зон. Наприклад, ідентичність в столиці відображає не тільки ототожнення корінного жителя себе з міським простором, але і ще більшої кількості людей, що живуть за межами мегаполісу, але працюють в ньому. Відомий французький культуролог М. Оже пропонував шукати місто саме на його околиці – зрозуміти топологічний сенс міста допомагає спостереження його з місця межі. Британський дослідник Р. Сільверстоун у своїх виступах в області культури і комунікації в Сассекських студіях називав передмістя «Субурбією». Його внесок у дослідження передмістя пов'язаний, як коментує його послідовник К. Лейсі, з поняттям «“дому” в гібридному, суперечливому просторі між міським і сільським світами, продуктом сучасності, який не є цілком адекватно сучасним» [371, р. 65]. Цей межовий простір є одночасно «індивідуалізованим і узгодженим, приватним і публічним, як бажаним, так і таким, що обурює» [371, р. 65]. Р. Сільверстоун знаходить подібність передмістя за своєю формою і змістом з медіатрансляцією: «Життя в

передмістях є, принаймні, на поверхні, впорядкованим життям, в якому соціальна дистанція, доместикація і хороший смак опосередковують щоденні і щотижневі ритми дому та роботи. Телевізійна культура сама по собі є приміською (субурбаністичною) у своїх турботах і в її формах, передусім в її буденності ... вона живить і підгодовує структурну стурбованість і репресії життя в передмістях, водночас надаючи наратив, міфи, вирішення тривоги, які вона створює» [394, р. 16]. Передмістя стверджується як культурний простір, що з'єднує і переплітає в собі сфери домашнього світу, сучасної комунікації та повсякденного досвіду з чудовою послідовністю, – захоплюється Р. Сільверстоун [394, р. 16]. Ці міркування перегукуються із загальною позицією моральної філософії вченого, яка була заснована, як пише К. Лейсі, на «основоположній екзистенційній умові існування разом, зв'язках і відповідальності за інших людей. Це філософія, в якій фундаментальний людський стан множинності відкриває простір для комунікації, простір “інтересу”, буквально простір між. Ми можемо спілкуватися через те, що ми поділяємо разом; прагнення до спілкування породжується нашою відмінністю, нашою множинністю і спільністю. Комунікацію, медіацію неможливо відокремити від того, що Роджер назвав “боротьбою за моральне життя”, боротьбою, яка відбувається в повсякденному житті, і передусім у деталях відносин, що відбуваються з іншими» [371, р. 67].

Топологічне простеження проявів і деталей комунікації повсякденності розкриває актуальні тенденції в сучасному міському просторі. Місто перетворюється на множину фрагментованих і паралельних просторів, історичних місць і анонімних локацій. Ми повинні усвідомлювати, приймати, але не консервувати межі нашого власного буттєвого простору, вивчаючи різні фрагменти міського культурного життя, гетеротопії та анонімні простори. Місто підпорядковується законам сучасного простору потоків. У мегаполісах, де ритми життя протікають інтенсивніше, ніж у сільських районах і маленьких містечках, загострюється проблема соціальної дистанції, проявляються топологічні відносини близькості / віддаленості, взаємообумовлені й

протилежні одночасно. Анонімність міської комунікації створює ілюзорні соціальні конструкти, імітацію соціокультурних ролей, статусів, статі, віку. На противагу цій тенденції діють різні форми солідарності, виробляється стратегія толерантності. Здатність вести діалог з іншими, готовність до компромісу інтересів сприяють розвитку міжкультурної компетентності та продуктивної міжкультурної комунікації.

4.2. Топографічна орієнтація анонімних місць і гетеротопій

Матеріал цього підрозділу продовжує тему міських студій. Звертаючи увагу на топологічну рефлексію як осмислення зв'язку суб'єкта з ландшафтом його проживання, слід зазначити, що місто надає цікавий спосіб рефлексування. У постмодерну добу докорінно змінилися просторово-часові параметри світу. Вибуховий розвиток комунікацій, які пронизують простір засобами миттєвої дальності, швидкісний транспорт стирають відчуття відстані й часу, їм надається все менше значення. Сучасне суспільство генерує все більше й більше просторів, що пропонують дуже швидкоплинну фрагментарну комунікацію, і значною мірою позбавлених традиційного форматування місць з історією, про що ми вже починали говорити в попередньому підрозділі. Місця, де люди перебувають короткочасно і практично не контактують один з одним, не кажучи вже про створення довгострокових соціальних зв'язків та історії, в деяких західних дослідженнях отримали назву *не-місць*. Ми дослідили цей соціокультурний феномен у статті «Не-місця культурного простору: блукання за межами власного місця» [147], в якій зазначили, що це поняття запропонував М. Оже для характеристики анонімних місць, крізь які рухаються люди, перебуваючи у соціальному просторі «між». Його реконцептуалізація фрагментів міського простору здійснюється у топології «близькості» на відміну від проблематизації «дистанції». М. Оже розглядав не-місце як тенденцію глобалізованого світу мереж і потоків, а не як чітко оформлену аналітичну категорію. Ми також

використовуємо це поняття як евристичну метафору, що відкриває перспективний план у дослідженні міжкультурної комунікації.

Анонімні місця забезпечують пересування людей і розповсюдження товарів – швидкісні розв'язки, вокзали, аеропорти, самі транспортні засоби (автобуси, поїзди, літаки), готельні мережі зі змінними номерами, супермаркети, в розширеному сенсі транзитні табори для біженців. «Якщо місце може бути визначене як ідентичність, відносини й історія, то простір, який не може бути визначений як ідентичність, релятивна або історична, визначається як не-місце» [327, р. 100], визначає М. Оже. Не-місця є протилежністю місця проживання, домівки, культурно значущого місця, вони демонструють нескінченний процес відсутності і пошуку власного місця. «Схожі один на одного користувачі не-місць вступають з ними у договірні відносини, що символізуються квитком на поїзд, літак, карткою, наданою на платній дорозі. У цих не-місцях вони долають свою анонімність, тільки надаючи докази своєї особистості – паспорт, кредитну карту, чек або будь-який інший дозвіл доступу. У цьому сенсі розкішна готельна мережа нічим не відрізняється від табору біженців. Їхні користувачі відчувають самотність і супутню схожість, живуть у постійному сьогоденні. Блукання, які не-місто примножує й концентрує, надають буттю перехожих, пасажирів соціальний досвід втрати місця» [147, с. 71].

Не-місцям М. Оже протиставляє *антропологічні місця*. Він розрізняє фізичний простір і його соціальні та антропологічні смисли, що продукуються у відносинах людей із середовищем. Місце, що має символічне значення, може бути проінтерпретовано антропологічно, соціологічно, культурологічно, піддаватися філософській рефлексії. У соціально-філософські контексти визначення місця включається аналіз реалізації можливостей як фізичного, так і символічного переміщення («історичне місце», «культурно значуще місце», «статусне місце», «місце зустрічі»), крім того, дискурс, який проговорюється навколо «місця», і мова, якою висловлюється дискурс. Традиційно позначені місця прив'язані до часу і простору певного суспільства, вони «заклопотані»

ідентифікацією, мають свою історію, зберігають значимі соціокультурні зв'язки між суб'єктами в орбіті свого впливу, забезпечують сталість відносин, утворюють солідарну спільноту. «Суб'єкти прагнуть до, принаймні, антропологічно характерного буття і бажають бути ідентичними, співвідносними й історичними» [327, р. 69]. М. Оже стверджує, що місце «як мінімум відсилає нас до події (яка мала місце), міфу (який, кажуть, мав місце) або історії (великих значимих місць)» [327, р. 102]. Цю ідею підхоплює М. де Серто, який розглядає простір як місце, що використовується у практиці і провадиться шляхом руху. Цю думку М. де Серто демонструє на прикладі з пішоходами, які перетворюють фізичне місце вулиці на живий простір. «Тіла пішоходів, дотримуючись всіх вигинів міського “тексту”, записують його, але нездатні прочитати – пізнають місто наосліп... Мережі цих писань складають багатопланову історію, де немає ані авторів, ані глядачів; історію, що сплітається з фрагментів маршрутів і різноманіття особистих просторів, викроєних з просторових фрагментів: історію, яка протистоїть репрезентаціям – своєю повсякденністю, невизначеністю, інакшістю» [70, с. 25]. У межах повсякденності виявляються практики, що відсилають не до фізичного, географічного простору, а до іншого способу поводження з простором: антропологічного, соціологічного, символічного, міфологічного. «У прозорий текст спланованого міста вторгається місто кочове, місто метафоричне» [70, с. 26]. Де Серто порівнює ходу з мовним актом. Комунікація пішоходів є комунікацією міських жителів, культурна ідентичність яких не визначена, і єдине, що їх об'єднує, – це місце. Вона складається не тільки з мовних актів, а й інших форм комунікативної системи. Пішохід своїми кроками, за висловом М. де Серто, «привласнює топографічну систему, <...> освоює його мову, <...> пов'язує різні місця в певну систему відносин» [70, с. 28]. М. де Серто запроваджує поняття «пішохідно-мовний акт», основними характеристиками якого є «імпровізування, дискретність, фатичність» [70, с. 29]. Зміна просторових значень (реалізація тих чи інших маршрутів, блукання й імпровізація, завдяки чому одні місця розкривають свої смисли, а інші

залишаються в забутті) призводить до «риторики ходьби» [70, с. 30], як метафоризує цей процес М. де Серто. Такий вихід за рамки традиційної лінгвістичної проблематики дозволяє розглядати комунікацію в полі культурного метатексту. У просторових практиках, тобто у способах йти до Іншого, реалізується смисл комунікації. Топос Іншого дозволяє суб'єкту відокремити, віддиференціювати себе, ідентифікувати своє місце, свій простір. Це відсторонення дозволяє «зазнати власного зникнення, опинитися тут без іншого, але в необхідному зв'язку з ним: так виникає первинна просторова структура» [70, с. 37]. Комунікація «пішохідно-мовної» ситуації не відкриває перспектив довготривалого спілкування, але знайомить з правилами швидкоплинної зустрічі з Іншим. «Кожен наступний крок продовжує попередні, і навколишній ландшафт вплітається в цей органічний рух, перетворюючись на послідовність фатичних топосів» [70, с. 29]. Калейдоскоп місць і не-місць підштовхує до встановлення контакту, створення комунікативно зумовленої ситуації, можуть розглядатися як важливі маркери визначення змісту комунікативної взаємодії.

Сенс існування сучасних анонімних місць – поза ними самими, у створенні мереж, що підхоплюють людей, надають їм різноманітні послуги, концентрують певні відносини. «Ми не живемо в жодному з цих місць, але ми з ними зустрічаємося, їх перетинаємо, проходимо, проїжджаємо, тому всі вони є частиною нашої ідентичності. Більшість із нас багато їздять по шосе, бронюють номери в готелі, зупиняються на вокзалах і в аеропортах по дорозі у відпустку або відрядження, і всім нам потрібно поповнювати холодильник, що набуває форму ритуалу в кінці тижня» [147, с. 72]. М. Оже підкреслює споживчий характер цих не-місць і слабкість їхніх зв'язків з нами. Так, вони занадто поверхові й короткострокові, щоб прив'язати нас до себе, але ми весь час повертаємося до них. Вони постійно дразнять нас, прагнучи довести, що вплив часу і при частому використанні теж можуть стерти приставку «не» і вважатися життєздатними, змістовними, хоча й мінливими, але місцями наповненого буття. Поняття *місце* стає орієнтованим не всередину, на себе у

своїй незмінній приналежності, а назовні. У ситуації, коли важливі події відбуваються з людиною не в тому місці, де вона знаходиться фізично, місце перестає сприйматися як фіксоване, статичне, таке, що завжди має ідентичність. Індивід включається до гри внутрішнього й зовнішнього просторів, закритого і відкритого, приватного та публічного. Місця без історичних і соціокультурних ознак пристосовані до анонімної комунікації багатьох людей, ховають відмінності ідентичностей і пропонують ілюзію рівної комунікації. Набувають чинності найпростіші соціальної стосунки, вони створюють свої культурні тексти, які містять певну, можливо, непередбачену інформацію. Замість продукування очікуваної толерантності мозаїчна різноманітність і анонімність сучасних форм комунікації може породжувати відстороненість і байдужість. Анонімні місця, отже, вирішують контактні, фатичні комунікативні завдання, але й виявляють проблематичність спільного існування людей.

Чи дійсно не-місця сприяють втраті і забуттю ідентичності? Їхніми характерними рисами є неісторичність, прохідність і концентрація людського потоку, але вони впливають на наші відносини з реальністю і з іншими. Деякі дослідники порівнюють не-місця з дірою через потоки, що постійно в них циркулюють (наприклад, концепція простору потоків М. Кастельса). Прихильники традиційного історичного міського простору вважають, що міська інфраструктура, навантаженість міського простору техногенними формами не сприяє спілкуванню публіки. Певною мірою з цим можна погодитися, але тимчасові соціокультурні форми пристосовуються до просторових вимог, переформатовують зміст соціальних локацій: святкові ярмарки на бульварах, «стихійні» ринки, акції перформансу на Хрещатику чи Дерибасівській. У поняття «не-місце» вкладається сенс місця «без властивостей», що доступне багатьом, але не належить нікому.

У відповідь на критику уніфікованого простору споживання варто зауважити, що в освоєнні подібних просторів беруть участь різні актори: молодіжні субкультури, волоцюги, діти й підлітки, літні люди. Жива енергія

міжособистісної комунікації і групових солідарностей створює в цьому знеособленому полі свої культурні локації. Так, італійський дослідник М. Лаззарі розробив опитування великої вибірки підлітків, яка показує, що Mall постає місцем, де підлітки зустрічаються не випадково, не з єдиною метою купити щось, але й поспілкуватися, зустрітися з друзями і розважитися. Тоді як більшістю дорослих в Італії Malls все ще упереджено розглядаються як не-місця, вони, мабуть, пов'язані з ідентичністю генерації «цифрових аборигенів» [376, р. 13]. Лаззарі отримав цікаві дані: торговельний центр займає третю позицію як улюблене місце зустрічі молоді (після дому й пабу). За ним йдуть «молодіжні центри, площі в центрі міста, релігійні об'єкти та розважальні заклади, такі як нічні клуби і дискотеки» [376, р. 13]. Для іммігрантів у процентному відношенні Mall є ще більшим фаворитом, як виявив М. Лаззарі, посівши другу позицію (44 %), тобто піднімається на позицію «вище за паб (41 %)» [376, р. 13]. Цей приклад демонструє трансформацію ролі не-місць у житті сучасної людини. Варто зауважити, що абсолютно відмінних місць або не-місць не існує: те, що для когось може бути не-місцем, стає місцем для когось іншого. Якими б змістовно порожніми та анонімними не здавалися ці локації прискіпливому антропологу, вони виконують важливу функціональну роль. Також слід брати до уваги, що сприйняття простору як не-місця має суб'єктивний аспект: не-місце для більшості може сприйматися як перехрестя людських відносин або бути тимчасовим місцем розташування певної субкультури. Якщо якась кількість культурних суб'єктів вбачає у них умову для набуття душевної рівноваги, відновлення сил, отже, такі простори набувають певного культурного сенсу.

Інтерпретація не-місця – це проблема соціокультурних норм і цінностей. Варіанти не-місць перетворюються на соціально і культурно змістовні території (тематичні зустрічі у кафе, субкультури у парках і торговельних центрах). Важлива риса актуальних суспільних просторів – відмова від закріплення за ними однієї функції – розповсюдження просторів-трансформерів, «місць-процесів», про які писала британська дослідниця

Д. Мессі [384], «третіх місць», за концепцією Р. Ольденбурга. У соціально-філософському дискурсі все частіше їх інтерпретують як гетеротопії потоків [398]. Саме цю ідею ми маємо на увазі, коли підкреслюємо «переписування» соціального змісту анонімних місць, перетворення їх на осередки значущої комунікації.

В соціальному просторі також існують території, що вписані у суспільні інституції, але, за висловом М. Фуко, є своєрідними «контрмісцями розташування», гетеротопіями. У методологічному відношенні ідея гетеротопії видається доцільною для дослідження полікультурного простору, в якому співіснують і переплітаються різні культурні світи, цінності, традиції та уявлення. Як відомо, це поняття у гуманітарному науковому дискурсі з'явилося завдяки М. Фуко. Ми дослідили його у науковій статті «Гетеротопії на проблемній мапі культури» [130]. Невелику працю «Інші простори» М. Фуко починає з узагальнення, стверджуючи, що ХІХ ст. було зайняте історією й часом, а ХХ ст. більш пов'язане з простором. В інтерв'ю в 1980 р. Фуко згадує, що його висловлювання, схоже, потрапили в ідеологічну мінну зону, але сьогодні просторовий дискурс розгортає перспективну проблемну мапу. Ідея гетеротопії, на думку Е. Шестакової, «виявляє й оголює процес переходу класичної культурної свідомості в некласичну, а також момент їхнього неминучого співіснування» [311, с. 60]. М. Фуко розглядає гетеротопію як простір, який порушує безперервність і нормальність звичайних повсякденних місць. Оскільки вони руйнують кордони всередині і між місцями у просторах «інакшості» (*des espaces autres*), Фуко назвав їх *гетеротопіями*. Загалом, він намагався описати певні реляційні принципи та особливості цілого ряду «інших», якось «відмінних» культурних, інституційних та дискурсивних просторів: вони тривожні, інтенсивні, несумісні, суперечливі або трансформуючі. Гетеротопії постають *світами всередині світів*, як зазначає науковець П. Джонсон у відомому онлайн-проєкті «Гетеротопічні студії» [366]. Вони віддзеркалюють і при цьому втрачають те, що назовні. Нерозробленість терміна не завадила тому, щоб у

сучасному соціально-філософському дискурсі він викликав більшу зацікавленість, ніж за часів свого виникнення, набуваючи статусу концепту. Інтерес до *гетеротопії* через півстоліття з моменту її введення в науковий дискурс обумовлений потужним евристичним потенціалом поняття і його релевантністю сучасним проблематизаціям соціального простору. Ґрунтовний аналіз гетеротопій представлений дослідженнями К. Гезерінгтона, Е. Соджа, Л. Маріна, П. Джонсона, К. Бручанського. Розробкою гетеротопології як концептуалізації гетеротопій займався соціолог О. Філіппов, у контексті аналізу соціального простору кінематографа їх досліджував харківський науковець В. Петров [223].

Поява концепту гетеротопії пов'язана з тим, що один і той же простір (територія, ландшафт, акваторія) може відчуватися, розумітися і застосовуватися різними соціокультурними спільнотами і групами, їх представниками у різних цілях і в абсолютно відмінних, не властивих їм контекстах (соціальних, культурних, політичних, побутових, вікових, гендерних, професійних та ін.). М. Фуко звертає увагу на місця, які співвідносяться з усіма іншими, але «у такий спосіб, що припиняють, нейтралізують або перевертають всю сукупність відносин, які тим самим ними позначаються, відображаються або рефлексуються» [290, с. 195]. Такі простори пов'язані з іншими відношенням протиріччя або розрізнення. До них належать утопії (місцеположення без реального місця) і гетеротопії. Гетеротопії на відміну від утопії – це реальні світи у світах, вони належать до «інших» просторів, представляючи реальність довколишнього простору і водночас бажаючи розрізнення з ним. Утопія демонструє втрату відмінності, гетеротопія відкриває смисли прихованих світів, відмінності, нових зв'язків, соціальних і культурних експериментів. Як соціальний топос, вона стимулює культурну активність. Згадуючи корабель як гетеротопію, М. Фуко підкреслює небезпеку гомотопії: «У цивілізаціях без кораблів вичерпуються мрії, шпигунство займає місце пригод, а поліція – корсарів» [290, с. 204].

Незважаючи на це явне розрізнення, одне й те ж місце іноді називають і утопією, і гетеротопією. Це не обов'язково пояснюється слабким володінням термінологією, а й відмінністю і змінами в інтерпретації сенсу самого місця. Важливим є те, як ми дивимося на простір, що ми в ньому бачимо. Питання сприйняття та інтерпретації ми покажемо на прикладі Діснейленду. Він проаналізований як гетеротопія бельгійським філософом і художником Крістофом Бручанським. Він описує Disney World як чарівний маленький світ, який представляє і спотворює західне споживче суспільство; він вчить дітей вірити в насолоду, необхідні кошти для якої доступні тільки через ринок [336]. Розуміння світу Діснея вимагало від автора статті «Гетеротопія Disney World» глибоких роздумів про культуру, історію і реальність. Граючи на сенсах «утопії» та «евтопії» (гарне місце як територія ідеального щастя або хороший порядок), К. Бручанський, починає з міркування про те, що бачення світу Уолта Діснея утопічне. Але доходить зовсім іншого висновку. Світ Діснея чарівний, це світ щастя, зробленого з казок, але він підроблений. Порівняння описів з книги Т. Мора з картами, поширеними на вході в тематичні парки Діснея, переконують у баченні Світу Діснея як утопії. «В обох є замки, гори й інші “візуальні магніти”. Обидва світи показують територію природного ландшафту, ізольованого від решти світу. Проте, якщо ви подивитеся на Disney World зверху, то насправді він зроблений з великих бетонних будівель, що охоплюють атракціони, магазини та ресторани: природа в Disney World не так дика, як здається на її карті, а візуальні магніти, такі як казковий замок, насправді є дуже невеликими порівняно з іншою частиною парку» [336]. В обох випадках карти значно змінюють сприйняття реальності. Проте, навіть якщо Disney World здається схожим на утопію, він не може нею бути: він існує по-справжньому, має матеріальне розташування і переважно зроблений з бетону. Ось чому дослідник шукає інший концепт для опису світу Уолта Діснея і знаходить його у гетеротопії. Disney World – це триумф суспільства споживання. В обмін на плату за вхід у парк відвідувач отримує пишноту вражень, спостерігає святкові шоу, вітає героїв мультфільмів, використовує

екзотичний громадський транспорт. Все це управляється тисячами співробітників. Метанаратив Світу Діснея полягає в тому, що, незалежно від нашого одягу, традицій та мов, ми всі розділяємо одні й ті ж фундаментальні цінності. Стверджується також, що на кожному етапі історії, в кожній культурі та місці, де ми знаходимося, вільний обмін і торгівля між людьми і народами завжди бувають корисними. Відмінність культур – це фактор, який не повинен підривати консенсус навколо переваг споживання. Отже, Світ Діснея «не тільки демонструє весь світ, але й інтерпретує його для нас, проектує певну картину світу» [336].

Гетеротопологія як науковий вектор систематичного опису різних інших просторів, що запровадив М. Фуко, пропонує інструментарій, за допомогою якого можна розпізнавати гетеротопії. Проблема полягає у відсутності фундаментальної роботи, фрагментарності ідей Фуко про гетеротопії. Він виявляє принципи визначення гетеротопії, але незавершеність концепції, ледь розпочате дослідження постсучасного гетеротопічного простору створює нішу для подальшої об'ємної роботи з реконструкції, відтворення та розвитку гетеротопології, пристосування її методологічних напрацювань до сучасних досліджень.

Перший принцип, що пропонує М. Фуко, стверджує, що гетеротопії утворює будь-яка культура, але вони приймають такі різноманітні форми, що не можна виявити їхню універсальну модель. У гетеротопії реальні місця одночасно «подаються, і оскаржуються, і перевертаються» [290, с. 196]. На наш погляд, вона відіграє значну топологічну роль у культурі, тому що, як дзеркало, показує нам самих себе, змушує нас подивитися зі сторони і зрозуміти місце, яке ми займаємо. «Виходячи з цього погляду, який немовби атакує мене з глибини віртуального простору іншого боку дзеркала, я повертаюся до себе і знову починаю дивитися на себе й відновлювати себе там, де я перебуваю» [290, с. 196]. Прикладами гетеротопічних просторів є театри й кораблі, цвинтарі й в'язниці, борделі, античні сади, ярмарки, турецькі лазні та багато іншого.

Фуко поділяє їх на два класи. *Кризові* гетеротопії, що характерні для архаїчного первісного суспільства, окреслюють «привілейовані, або священні, або заборонені» [290, с. 197] для більшості місця, резервації для людей, яких тимчасово відторгає їх соціальне середовище: підлітків у період ініціації, породіль, людей похилого віку. У плині історії такого роду гетеротопії змінюються *девіаційними*, де знаходяться індивіди, поведінка яких розцінюється як девіантна «стосовно середнього або до необхідної норми» [290, с. 198]. Гетеротопії відхилення являють собою фіксовані простори, які обмежують суб'єктів за ознакою девіації. До них належать в'язниці, психіатричні лікарні. Будинки для людей похилого віку знаходяться на умовній межі кризової і девіаційної гетеротопій: «старість є в підсумку свого роду криза, але в рівній мірі і свого роду девіація, тому що в нашому суспільстві, де дозвілля є винятком із правила, бездіяльність формує умовну девіацію» [290, с. 198].

Сучасний дослідник Марко Чензатті пише про гетеротопії відмінності [337]. Ми вважаємо це доповнення важливим для соціально-філософського аналізу і класифікації «контрмісць» соціального розташування, бо мінливий сучасний світ все менше звертає увагу на закріплене традицією значення місця. Норми, від яких ми відштовхуємося у визначенні відхилення, стали більш гнучкими й віддаляються від вихідної концепції. М. Чензатті наводить приклад медичного значення терміну *гетеротопія*, який має «вказувати на стан зростання нормальної тканини в несподіваних місцях і у непередбачений, спонтанний спосіб» [337]. Уже тут існує схильність термінів до неоднозначності, які ставлять під сумнів бінарність «здорового-нормального і хворого-ненормального» [337]. Розглядаючи гетеротопні контексти норми і девіації, доречно використовувати конструкт *differance* Ж. Дериди, який виробляє смисли через взаємодію відмінностей (на чому М. Фуко заснував концепцію гетеротопії). Більше немає переваги конструкцій гетеротопій кризи й відхилень, розрізнення теж створює свої *інші* простори. Вони вписані у повсякденне життя, не завжди помітні (як зустріч будь-якої

культурної групи в кафе), або такі, що впадають в очі і викликають жвавий інтерес (як приклад Чензатті про міст між хмарочосами у Гонконзі, на якому відпочивають філіппінські покоївки). Вони так само, як й інші гетеротопії, демонструють співіснування непримиренних просторів, але те, що становить непримиренність, постійно оскаржується і змінюється. Ці гетеротопії коливаються між запереченням і прийняттям, непомітністю і визнанням [337], що споріднює їх за змістом з «третіми місцями» Р. Ольденбурга.

Другий принцип гетеротопій М. Фуко стосується детермінації гетеротопії у культурному оточенні певного періоду (хоча детермінованість не є характерною для концептуалізації постмодерних феноменів, цей принцип працює саме так). Оскільки історія суспільства розгортається в часі, наявна функція гетеротопії також перетворюється. На новому етапі культури гетеротопія може функціонувати зовсім по-іншому. Гетеротопії показують, що суспільство вважає соціальними й культурними нормами на цей період. Характер взаємовідносин культури і її гетеротопій визначається історико-культурними та соціальними пріоритетами. Згодом суспільство визнає і приймає гетеротопічні зміни, засвоює нові функції і нові значення, тому що ці інші простори невід'ємно вбудовані в мінливу культуру. Скористаємося прикладом цвинтаря у Фуко, щоб продемонструвати це твердження. Цвинтар – це текст культури, який свідчить про характер зв'язків, цінностей і взаємовідносин у певному соціокультурному просторі і в певний історичний період. Культурні уявлення і соціальні відносини, зміни ставлення до тілесності, до норми і патології впливали на місцезрештування цвинтаря: від центру селища до околиць, залежно від значення смерті у повсякденному житті. До XVIII ст. у західній культурі цвинтар розташовувався «в центрі міста, поруч із церквою» [290, с. 198]. Ієрархія поховань (осуарії, індивідуальні могили, склепи, поховання в церквах) свідчила про соціальні і майнові відмінності, конфесійні правила і культурні традиції.

Гетеротопія має властивість зіставлення кількох місцезрештувань в одному місці, несумісних між собою [290, с. 200]. Цей (*третій*) принцип є

визначальним для її розпізнавання. Вона може бути альтернативним простором, а може – змінним, в тому сенсі, що два різних простори-часи існують разом і перемикаються з одного на інший. Прикладами можуть служити театр, кінотеатр. Театр складається з простору залу та сцени. Коли починається постановка, реальність залу зникає, ми потрапляємо у світ вистави, де відбувається зміна чужих одне одному місць. Коли вистава завершується, ми повертаємося у реальність. Кіно також являє собою простір інакшості серед звичайніших просторів, «прямокутний зал, у глибині якого на двомірному екрані ми бачимо проекцію тривимірного простору» [290, с. 200]. У ньому зіставляються реальний світ і вигадка фільму, й відвідувачі втягуються в історію героїв і лиходіїв, що проектується на екран. Демонстрацією гетеротопічного простору також є традиційно оформлені сади в різних культурах (сад персів, японський, англійський, французький сад). Гетеротопії можуть змішувати приватний і публічний простір, сімейний і соціальний, простір культури й користі, дозвілля і роботи у просторах інакшості. Такі інші простори входять у відносини з їхнім оточенням, щоб створити своєрідні місця з атрибутами, що повністю належать їм.

Четвертий принцип пов'язує гетеротопії з часовим зрізом, що може передбачати порушення традиційного часу в певних просторах. Наприклад, ярмаркові майданчики та фестивалі використовують час на тимчасовій основі: з'являються, а потім знову зникають, існують тільки через короткі проміжки часу. З іншого боку, цвинтар ігнорує час, тоді як музеї й бібліотеки накопичують його до нескінченності (ідея утворення місця всіх часів). Особливий режим часу, що відображає інакшість гетеротопічного простору, названий гетерохронією.

П'ятий принцип говорить, що «гетеротопії завжди передбачають якусь систему відкриття й закриття, яка одночасно й ізолює їх, і робить їх проникними» [290, с. 202]. Тільки виконуючи певну дію, таку як оплата, реєстрація, ідентифікація, демонстрація, очищення або поклоніння, можна отримати дозвіл на вхід або вихід. Якщо ми не дотримуємося обрядів і

ритуалів цього місця, дозвіл не дається або не зберігається. Поділ між зовнішнім та внутрішнім у гетеротопіях демонструє конструкцію відмінності й розходження, прирощує знання про топоси культурного порубіжжя. З одного боку, створюється поділ між тими, хто всередині гетеротопії, і тими, хто знаходиться за її межами. З іншого боку, правила вступу в це місце свідчать про здатність встановлювати лад спільності, певного «свого» світу.

Гетеротопії виконують певну функцію щодо решти простору, як свідчить *шостий принцип*. Фуко описує цю функцію як таку, що розгортається між двома крайнощами: між створенням ілюзії, яка розкриває реальний світ як ще більш ілюзорний, і забезпеченням простору досконалості, щоб компенсувати недоліки реального життя. Інакшість гетеротопії, незалежно від того, характеризується вона ілюзією або досконалістю, ставить під сумнів реальність оточуючих її усталених просторів. М. Дехаан і Л. де Каутер у праці «Heterotopia and the City: Public Space in a Postcivil Society» [343] вважають гетеротопію притулком у просторі від політичного й економічного диктату, але не погоджуються з ідеєю М. Фуко про зміну функції гетеротопії, стверджуючи, що гетеротопії не змінюють функції, а закінчуються, бо інтегруються у соціокультурний усталений простір. З цим можна посперечатися, посилаючись на дослідження Р. Римарчука і М. Дерксена [392] і П. Джонсона [366]. До речі, дивною є відсутність досліджень віртуального виміру гетеротопій у багатоохоплюючому збірнику Дехаана і де Каутера, саме ці розвідки могли б вплинути на зміну їхньої позиції.

Як вже було зазначено, систематичний спосіб застосування гетеротопії як робочого наукового поняття у М. Фуко відсутній. За образним висловлюванням Н. Харламова, «гетеротопологія так і не стала континентом, а виявилася лише архіпелагом досить різномірних островців – хоча інтерес до цього екзотичного регіону думки не слабшає» [299, с. 190]. Гетеротопія – концепція, якою легко зловживати, притягнути її до тієї інтерпретації, яку дозволяє наша уява. Але ж сучасні тенденції соціокультурних трансформацій надають підстави припустити, що гетеротопологія має дуже перспективне

майбутнє і обіцяє стати континентом, незалежно від того, хочемо ми того, чи ні. Тому ми маємо зібрати дослідницькі «острівки» й систематизувати їх для подальшого вироблення дієвого наукового інструментарію.

Як показують події гетеротопічного дискурсу, наприклад Міжнародна конференція «Вільнюс: Гетеротопії», яка відбулася у Вільнюському університеті у вересні 2013 р., гетеротопія виявляється продуктивним концептом літературознавчих студій. Вона затребувана у темі міського простору, що слід позначити як пріоритетний вектор дослідження гетеротопій. Гетеротопія є світом всередині світу, вона відмежовується від навколишнього простору, але складно знайти загальний критерій цього відокремлення, тому в один список потрапляють такі різні соціально й культурно явища, як фестивалі, притулки, школи-інтернати, циганські кибитки, окуповані території, оазиси. Довільність такої класифікації нагадує відому китайську енциклопедію тварин з оповідання Х. Л. Борхеса «Аналітична мова Джона Уїлкінса» [33]. Вона настільки вразила М. Фуко, що підштовхнула до написання роботи «Слова і речі». Точніше, сміх, що виникав під час її читання, який «розхитує всі звички нашого мислення – нашого з епохи і географії – і стрясає всі координати і площини, що упорядковують для нас велике розмаїття істот, внаслідок чого втрачається стійкість і надійність нашого тисячолітнього досвіду Тотожного й Іншого» [292, с. 28]. Насправді гетеротопії не укладаються у чітку класифікацію, складно знайти для них усіх «простір зустрічі, визначити загальне місце», – нарікає М. Фуко, «непомітно вони підривають мову; тому що вони заважають називати це *і те*» [292, с. 31], втрачається «спільність» місця й імені. Фуко спочатку надає гетеротопії значення дискурсивного утворення з новим або невизначеним порядком слів, потім пропонує її спатіальне осмислення. Складається враження, що М. Фуко такою нечіткістю у використанні поняття залишає можливість для трансформації його конотацій відповідно до потокової соціальності.

Гетеротопія порушує зв'язність просторових ландшафтів і процесів. Інтенсифікація міжкультурних контактів у XXI ст. призводить до створення

розширених урбаністичних і субурбаністичних просторів, в яких окремі комунікативні акти й інтеракції сприймаються вже поза будь-якою спільною жорсткою системою суспільного регламентування, що регулює (хоча б в ідеалі) всі комунікативні акти без винятку. На підставі цієї тенденції Д. Замятін зазначає, що в певному розумінні гетеротопія «може розглядатися як свого роду “шизофренія” геокультурного і геосоціального простору, що немовби продукує “потік” автономних актів свідомості, який постійно розщеплює образ первісного “материнського” простору (чи то місто в цілому, будь-яка його частина або ж заміський простір)» [101, с. 36]. У цьому припущенні проглядається вплив роботи Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі «Капіталізм і шизофренія» [73], в якій висвітлюється актуальна постструктуралістська культурологічна стратегія шизоаналізу. Вона пропонує інтерпретацію поведінки суб'єктів, вільних від суспільних структур, що задають норми, правила й ритуали. Розгляд деконструйованого суб'єкта як шизоїдного не означає психічне захворювання, а показує лінію поведінки індивіда, що свідомо відкидає канони суспільства на догоду своїм бажанням. Цілком можливе припущення, що в межах таких репертуарів маргінальної, трансгресивної поведінки можуть утворюватися нові форми соціальності.

Гетеротопії і не-місця застосовують при аналізі сучасних соціокультурних практик. Змішування й перетин смислів і ролей сучасних місць текучого соціокультурного простору дає підстави переозначувати ці поняття. При описі місць, де людина відчуває себе анонімною, позбавленою усталеної ідентичності, використовують термін *не-місце*. При аналізі місць з іншим, відмінним від навколишнього простору значенням, наприклад, розглядаючи різні урбаністичні субкультури (підліткові й молодіжні субкультури, спільноти спортивних уболівальників, іноді релігійні й парарелігійні секти) ми говоримо про *гетеротопії*. Однак вони теж не мають стійкої ідентичності.

Винайдення мережевої спільноти, все більша віртуалізація життя відкриває нові уявлення про поняття *не-місце* і *гетеротопія*. М. Оже відносить

мережі до не-місць, а Р. Римарчук і М. Дерксен [392] досліджують Facebook як гетеротопію. Дійсно, з одного боку, соціальні мережі не мають фізичного місця й підтримують режим анонімності. Але ж вони є реальністю сучасного світу, набувають все більшого культурного значення і впливу. Цей приклад свідчить про перетин і розмивання значень у мінливій дійсності.

Функціонування гетеротопії щодо всього іншого простору є дуже плідним для розуміння процесу соціокультурної інклюзії. Сьогодні ми вже не можемо помислити зовнішній і внутрішній простір як простори розділені. Гетеротопічний аналіз може бути інструментом критичного мислення, який підкреслює взаємозв'язки, уникає постулювання універсалізму, наполягає на множинності й різноманітності у світі, нинішній простір мислиться як принципово гетерогенний. Здатність простору до втрати колишніх обрисів, зміни, повторення набула нової актуальності, що особливо помітно у спробах зрозуміти гетеротопії. Місця визначаються як «інші», гетеротопічні, якщо вони змінюють свій зміст у навколишньому просторі стосовно соціокультурного середовища. Як соціокультурні практики репрезентації людських світів, анонімні місця і гетеротопії стають новими формами комунікативної конфігурації, засобом картографування і проєктування соціального світу, за допомогою якого людина повинна знайти себе у соціокультурному просторі.

4.3. Трансгресивні ознаки комунікації мігрантів

Сучасним міжкультурним викликом, пов'язаним із практиками переходу, постав рух міграції, званий ще соціальним туризмом, «туризмом добробуту» – «welfare tourism» [372, p. 480]. Але з туризмом міграційні практики схожі тільки у своєму русі до іншого світу, вони суттєво відрізняються від мандрівників дозвілля іншими життєвими цілями та планами, умовами стосунків з кордонами і приймаючими країнами. Вони випробовують нормальність культурного світу, стійкість його правил,

механізмів включення / виключення, їх гнучкість і здатність відповідати на нові виклики. Трансгресивна реальність, взята не в центрі й осередді визначеності соціального порядку і людських якостей, а як досвід існування у порубіжних ситуаціях, лімінальних станах, генерує дискурс виходу за межі норм, дискурс девіантних і маргінальних соціокультурних практик.

Історія міграційного процесу є історією соціальної мобільності й порубіжного культурного буття. У просторі перетину соціокультурних полів розпізнається невизначеність, маргінальність, відкритість трансгресанта-мігранта. Порубіжне буття протягом всієї культурної історії вимагало відваги й рішучості. Щоб залишити затишний домашній світ і зважитися на авантюру подорожі в незнайомий культурний простір, необхідно було бути сміливою і здатною на ризик людиною. Як зазначала Г. Арендт, «тільки усередині приватної сфери людина могла віддатися турботі про життя й виживання. Занадто велика любов до життя могла лише стати перешкодою на шляху свободи, вважалася ознакою рабської душі» [6, с. 48]. Прагнення до свободи, в тому числі (і спочатку) просторової – свободи поведінки зі своїм тілом, вибору місця розташування, проживання, пересування, – було пов'язане у традиційному суспільстві з перешкодами та дискримінацією.

Наприклад, у культурі середньовіччя чужоземці страждали більш за всіх, як вважав Ж. Ле Гофф. Середньовічна культура існувала між двох просторових вимірів: обмежених обріїв клептика землі, на якому мешкали люди, та «віддалених обріїв усього християнського світу» [180, с. 166]. Ж. Ле Гофф зазначав, що для багатьох середньовічних європейців обріїв обмежувався лісом, що обіймав їхній світ, ізолював його, концентрував дійсні й вигадані небезпеки. Через це з'являлися ворожі чужинці. «Бувши суспільством замкнутим, середньовічний християнський світ відмовляв стороннім, що не належали до відомих громад, цих носіїв невідомості і занепокоєння» [180, с. 390]. На чужоземця не поширювалися закони відданості феодалові, він міг не підкорятися, його складно було контролювати. Відвертаючись від чужого, влада здійснювала контроль над населенням. Для

цього, за виразом Ле Гоффа, суспільство «фіксувало свої больові точки» [180, с. 390]: демонструвалися загрозливі знаряддя пригнічення і покарання (шибениці, ганебні стовпи, в'язниці). «Тих, кого не можна було тримати на прив'язі або замкнути, середньовічне суспільство виштовхувало на дорогу» [180, с. 390]. Вони поневірялися самотужки або об'єднувалися у групи волоцюг, зграї бандитів у лісах, прибивалися до караванів купців і паломників. Бажання змінити своє соціальне становище загрожувало маргіналізацією, про що свідчив, наприклад, такий вираз: «Рідко щастить тому, хто повстає проти свого місця, а твоє місце – це плуг» [180, с. 391].

Активізація економічних, політичних і культурних процесів в епоху Відродження, формування капіталістичних відносин у Новий час сприяли виникненню в Європі та Америці економічно привабливих регіонів для припливу робочої сили. Нові хвилі сучасної міграції породжують цілу низку проблем, що їх доцільно розглянути, демонструючи інструментальні переваги топологічної методології.

Сучасні події в Україні і світі актуалізують соціально–філософські дослідження соціальних, політичних, культурних відносин, пов'язаних із феноменологією різного роду меж і кордонів. У результаті військової агресії Росії майже два мільйони українців змушені були покинути свої домівки й мігрувати на інші території у своїй країні і в інші держави. Деякі з них отримали статус біженців, більшість є внутрішньо переміщеними особами, тобто переселенцями, що не залишили межі країни (1,8 млн жителів).

Проблему визначення категорій мігрантів та осмислення норм міжнародного та державного права висвітлено у нашому тексті «Трансгресія повсякденності: досвід переселення в умовах гібридної війни на Донбасі» [161]. Для розв'язання цієї проблеми розглянемо загальне поняття «міграція», що означає процес переселення, «добровільний чи примусовий просторовий рух осіб чи груп осіб від місця (країни) виїзду до місця (країни) в'їзду за наявності або без неї законних підстав на певний період часу або назавжди, що може вести за собою зміну постійного місця проживання» [248, с. 129].

Відзначаючи полісемантичний характер міграції як соціального феномена, львівська соціологія О. Ровенчак запропонувала зведену класифікаційну схему, яка, на наш погляд, найбільш повно охоплює різновиди міграцій, враховує причини, цілі, тривалість, характер, правовий статус мігрантів тощо [248, с. 132]. Звичайно, розвиток міграційних процесів веде до появи нових форм, що залишає відкритою до вдосконалення цю класифікацію. За критерієм відстані О. Ровенчак виділяє «внутрішню – перетин адміністративно–територіальних кордонів у межах однієї держави та міжнародну – перетин адміністративно–територіальних міждержавних кордонів» міграцію [248, с. 133], за правовим статусом: легальну, нелегальну і напівлегальну [248, с. 131]. За критерієм повторюваності: епізодичну, одиничну, повторювану. «Одинична міграція – це на певний період або назавжди, повторювана – це тривалі поїздки в одне і те ж або в різні місця, які повторюються з певною періодичністю, а також міграція епізодична – відрядження або такого ж характеру поїздки, які не є регулярними і відбуваються переважно в різних напрямках» [248, с. 133]. За способом реалізації відзначені види стихійної, ланцюгової й організованої міграції [248, с. 133]. Згідно з критерієм тривалості міграція може бути постійною або тимчасовою, яка зі свого боку «поділяється на довготривалу, короткотривалу (більше одного року та від 3 місяців до року згідно з визначенням ООН)» [248, с. 133], сезонну, маятникову – «перетин кордону на день або на тиждень, у більшості випадків для роботи», транзитну [248, с. 134]. Також міграція може бути добровільною, примусовою або вимушеною [248, с. 134], за кількістю суб'єктів – осібною, сімейною, груповою [248, с. 133]. За причинами й цілями О. Ровенчак виділяє міграцію членів сімей, політичну (політичних біженців; дипломатичного корпусу та військових), релігійну, етнічну, економічну (економічних біженців; трудову), освітню, екологічну, туристичну, репатріацію (рееміграцію) [248, с. 134–135].

У межах теми збройного конфлікту найчастіше розглядаються такі категорії мігрантів: переселенці (до них належать вимушені переселенці) та біженці. Правовий зміст поняття «біженець» наразі є чітко визначеним

відповідно до норм та принципів міжнародного права. 28 липня 1951 р. спеціальною конференцією ООН у Женеві було ухвалено Конвенцію про статус біженців, до якої у 2002 році приєдналася Україна. Правовий статус біженців визначається також Протоколом ООН щодо статусу біженців (1966 р.) і Статутом Управління Верховного Комісара ООН. В Україні з 2011 р. діє Закон про біженців та осіб, які потребують додаткового або тимчасового захисту (в редакції від 03.03.2016). Стаття 1 Розділу I цього Закону визначає, що «біженець – особа, яка не є громадянином України і внаслідок обґрунтованих побоювань стати жертвою переслідувань за ознаками раси, віросповідання, національності, громадянства (підданства), належності до певної соціальної групи або політичних переконань перебуває за межами країни своєї громадянської належності та не може користуватися захистом цієї країни або не бажає користуватися цим захистом внаслідок таких побоювань, або, не маючи громадянства (підданства) і перебуваючи за межами країни свого попереднього постійного проживання, не може чи не бажає повернутися до неї внаслідок зазначених побоювань» [239]. Україною визнається пріоритет міжнародного договору щодо біженців: «Стаття 2. Якщо міжнародним договором, згода на обов'язковість якого надана Верховною Радою України, встановлено інші правила, ніж ті, що містяться у цьому Законі, застосовуються правила міжнародного договору» [239].

Де може і має право проживати людина, як переміщатися по світу – ці питання розглядає сучасне міжнародне право, проте це право не повною мірою реалізується або ж зовсім декларується, як коментує французьку правозахисницю М. Шемільє-Жандро її співвітчизниця філософія М. Гай-Нікодимов: «Цьому праву до такої міри бракує влади й очевидності, що держави можуть брати участь у формулюванні принципів, що захищають особу, а самі проводити політику, відмінну від цих принципів» [53]. Історичний аналіз протиріччя між національними інтересами держави й універсалістським ідеалом космополітизму веде М. Гай-Нікодимов до висновку, що буржуазні революції (зокрема, французька) у своєму прагненні

до рівних прав всіх людей, врешті-решт прийшли до розуміння громадянина як представника нації, але «у процесі перетворення людини на громадянина, а громадянина на представника нації відбувається подвійна підміна понять» [53]. Посилаючись на дослідження Ганни Арендт, вона вивчає статус мігрантів і «шукає правове рішення, що забезпечує цим групам новий юридичний статус і дозволяє селитися в іншій державі, а не в тій, де вони народилися» [53]. При цьому наголошується на амбівалентній ситуації з прав людини. Від часів Французької революції і формування сучасної концепції національної держави, коли «Декларацію прав людини» зв'язали з «боротьбою за національний суверенітет, зав'язалася прихована боротьба між державою і нацією. Одні й ті ж засадничі права проголошувалися одночасно і як невід'ємне право усіх людей, і як приватне право окремих націй; проголошувалося, що одна й та ж нація підкоряється законам, що витікають з прав людини, і одночасно є суверенною, тобто не пов'язаною ніяким загальним законом, і не визнає нічого вище її самої. На практиці це протиріччя призводило до того, що захист і зміцнення прав людини оберталися захистом і зміцненням лише національних прав і саме встановлення держави як захисника і гаранта прав людини, громадянина і члена нації втратило видимість своєї законності й раціональності» [53] – підхоплює ідею Г. Арендт М. Гай-Нікодимов.

Дж. Лафлер і Е. Месколи пов'язали з міграційною кризою активне обговорення та здійснення «реформ своїх систем соціального захисту для обмеження доступу мігрантів» європейськими країнами [372, р. 480]. Йдеться не тільки про біженців з країн, що страждають від політичної напруженості й економічного занепаду, але й про «мобільних громадян ЄС», як вони позначаються в європейському політичному дискурсі [372, р. 480], тобто мешканців країн Східної Європи. У Франції і Німеччині бажання врегулювати численний наплив іноземних громадян і виїзд легальних і нелегальних приїжджих фактично зробило цю тему однією з головних у правовому дискурсі.

Актуальною в соціально-філософському і політичному дискурсі є проблема «відкритих кордонів» щодо потоків людей. Вона вимагає нових теоретичних концептів і практичних схем. «Відкритий кордон» може передбачати офіційно встановлені, юридично підтверджені державні правила вільного переміщення людей через кордон. Також це поняття може фіксувати розмитість законодавчих норм і відсутність чіткого контролю лінії розмежування. У 2017 р. українці змогли оцінити привабливість міжкультурних відносин в рамках «відкритих кордонів» у зв'язку з введенням безвізового режиму з Європейським союзом. Однак країни Європи гостинні до туристів, але з пересторогою ставляться до припливу трудових мігрантів, які не завжди дотримуються правил перебування на їх території.

Сенс міграції полягає в тому, щоб тимчасово або назавжди покинути колишнє місце проживання з тих чи інших причин. Від інших груп міжкультурних мандрівників мігрантів відрізняє мотивація до переселення і ступінь привабливості країни переселення. На відміну від біженців, яких обставини насильно «штовхають» в чуже оточення, переселенці прагнуть до нової країни для реалізації своїх соціокультурних, політичних і фінансових планів. Щоб свідомо стати аутсайдером, потрібна мужність. Це спонукає мігрантів до динамізму, готовності до ризиків і жертв, що підвищує їхню конкурентоспроможність. Більше половини новачієвних проєктів Кремнієвої долини, а також формування відомих компаній, наприклад Google, Apple, Yahoo пов'язано з засновниками-мігрантами. Міграція може сприяти культурному збагаченню приймаючої країни та економічному розвитку: дешева робоча сила або талановиті інженери, менеджери, вчені в галузі хімії, фізики, медицини та ін. Але вона спонукає до зростання етнічної і соціальної напруженості. В останні роки європейська громадськість ставить під сумнів сприятливий вплив імміграції на культуру і національну ідентичність. У соціальному дискурсі з мігрантами пов'язуються соціальні проблеми, наприклад, безробіття, злочинність. Страх і недовіра до мігрантів спричинили появу та навіть успіх політичних партій з антимигрантськими гаслами у

кількох європейських країнах. Масштабні міграційні потоки, дійсно, мають зв'язок із процесами соціальної аномії і правопорушеннями на території їх осідання. Це відбувається на тлі проблемної соціальної та економічної адаптації, а не тому, що мігранти культурно інші та їхні культурні коди відрізняються від культурної матриці країн, що їх приймають. Вони несуть свої уявлення про домашній світ у чужу культуру і сприймаються як небезпечні, бо підозрюються у тому, що можуть зруйнувати засади приймаючої культури. Активне втручання їхніх традицій, картини світу може перевертати й зіштовхувати уявлення, на яких до цього часу будувалося розуміння соціокультурного світу про себе. Чітко встановлені і фіксовані культурні правила забезпечують відчуття захищеності, тому певна частина суспільства неохоче приймає чужаків-мігрантів. Про феномен такої ксенофобії розмірковує М. Дуглас і влучно ілюструє свої висновки висловлюванням Ж.-П. Сартра: «Вони не бажають змін, тому що хто знає, що принесуть з собою зміни? Це начебто їх власне існування протікало б у постійній підвішеності. Але вони хочуть бути усім відразу і всім негайно. У них немає ніякого бажання отримувати уявлення, їм хочеться, щоб вони були природженими. Вони хочуть наслідувати такий спосіб життя, в якому роздумам і пошуку істини відводиться лише підпорядкована роль, в якому нічого не треба шукати, крім того, що вже знайдено, в якому ніхто не стає тим, чим він не був уже» [95, с. 238]. Заради справедливості слід зауважити, що прагнення до стабільності й незмінності властиве більшості культурних індивідів. Але це не є підставою для розвитку ксенофобії.

Характеристикою мігрантів-трансгресантів є, як ми зазначали у своїй статті, «подвійна ідентичність, коли вони ще не відокремлені від колишньої культурної групи, але вже розглядають приймаючу спільноту як бажану і свою» [145, с. 201]. Присутність суб'єктів з «небажаною» ідентичністю порушує чіткість і злагодженість приймаючої культурної системи. Властиві їм відмінності й колишні пріоритети загрожують усталеному ладу світу, що їх зустрічає, мігранти провокують повсякденні правила нового для них

соціокультурного простору. Але це не мусить бути підставою для розвитку ксенофобії, у присутності трансгресантів криються не лише соціальні ризики і комунікативні перепони, але й можливість оновлення системи, перспектива культурного новоутворення. Міркування про можливість культурних реконструкцій не означають неодмінної культуротворчої ролі мігрантів, але їх вплив на ці процеси слід відзначити. Відрив від рідного культурного ґрунту може призвести до руйнування культурної ідентичності, а може розширити горизонт життєсвіту як трансгресанта, так і мешканців приймаючої культури. Уявлення про конвенціональність соціокультурних понять і механізми переконструювання соціокультурних відносин веде до стратегії культурного визнання.

Міжкультурні конфлікти виникають там, де виявляються принципові культурні відмінності між «своїми» і «чужими». С. Зенкин констатує, що «народи сучасних розвинених країн готові спокійно терпіти необмежену присутність і навіть значний вплив на своїй території численних груп “іноземців” за умови, що ті інтегруються в культурне середовище корінного народу, поділяють його звичаї, цінності, смаки; конфлікти виникають, коли “прибульці” не просто ведуть себе по-господарськи в країні “місцевих”, а живуть в ній по-своєму, замкнутою культурною громадою» [105]. Наприклад, ірландці після прибуття в США піддавалися серйозній дискримінації. Але через кілька поколінь вони стали «своїми», засвоїли цінності, лінгвістичні й культурні особливості, поведінку американців, що дозволило їм претендувати на високий статус в ієрархії.

Західні соціологи (наприклад, Д. Масоло) досі відмічають прояви расової дискримінації і обмеження західного соціального світу у політиці надання громадських благ і послуг. «Там, де колоніальні уряди натуралізували “племінні громади”, Захід натуралізує расові» [383, р. 18]. Визнання расових ознак природними та незмінними веде до прихованої, латентної констатації нерівних можливостей представників різних рас, тому дослідники орієнталізму відмічають, що у мігрантів з Латинської Америки й Азії процес

асиміляції у США є складнішим, ніж у європейців. Ми вважаємо, що слабкий рух іммігрантів від простої сегрегації до інтеграції може мати різні причини. Велике значення у розв'язанні проблеми культурного включення мають фактори мотивації мігрантів, рівня толерантності приймаючої спільноти, наявність інституційної та публічної підтримки новачків. Соціальний статус, освіченість і професіоналізм новоприбулих не забезпечують апріорного володіння навичками міжкультурної комунікації, але підвищують їхню конкурентноздатність. Аналіз досліджень міжкультурної взаємодії показує, що бар'єрами до встановлення продуктивної комунікації є стереотипи і забобони, етноцентризм, лінгвістична некомпетентність, негативний історичний досвід, культурні відмінності.

У прагненні до отримання статусу громадянства у новій країні і намірі обжити цей соціальний простір мігранти також не відкидають зв'язки зі своїм минулим, вони «можуть подорожувати, проводити час і регулярно контактувати зі своєю країною походження, враховуючи прогрес в області комунікації, зв'язку і транспорту, зростаючу проникність державних кордонів» [145, с. 202]. У результаті виникає феномен транснаціоналізму, коли індивід або соціальна група має тісні зв'язки і бере активну участь у житті країни походження та нової приймаючої країни, а отже, одночасно перебуває у двох (або кількох) соціокультурних просторах (політичних, національних, повсякденних). Країни, що приймають, створюють правила взаємин з мігрантами на перетині територіальних умов і транснаціональних принципів, не завжди враховують захист тих, хто маргіналізований як транснаціональною політичною економікою, так і дискурсом національного громадянства, що активізується у соціально-політичному просторі. Нелегальні мігранти активно залучені у зміцнення добробуту держави, з якої вони виключені. Економічні компанії зацікавлені в дешевій робочій силі, обмеженні соціальних виплат, тому нелегальні мігранти займають свою нішу в економічному процесі транснаціонального світу. Свідоме й вільне здійснення вибору в законних межах – це спосіб вирватися з рамок примусу і незахищеності. Варто визнати,

що міграційні процеси є серйозним викликом для Європи, але найчастіше мігранти прагнуть до країн Заходу не для того, щоб розхитати їхній суспільний лад, а щоб отримати безпеку, притулок і роботу.

Для аналізу їх інтеграції використовується концепція диференційованого включення. Вона має складну й різноманітну історію на перетині міграційних і феміністських студій і надає засоби для аналізу того, як включення в ту чи іншу соціальну сферу піддається різним правилам, підпорядкуванню, дискримінації, сегментації. Концепцію диференційованого включення обговорюють у контексті дискусії про конструкт «Фортеця Європа». Формат «Fortress Europe» не враховує всі нюанси зростаючої присутності мігрантів в європейському просторі і часто аналіз його переваг має відтінок іронії та сарказму залежно від ціннісної позиції критика. Застосування тактик жорсткого прикордонного контролю, стримування, диференціації є вимушеними заходами європейської спільноти в контактах з потужним потоком мігрантів. Цікаво, що точкою відліку для розгортання концепції диференційованого включення був етнографічний аналіз способів управління американо-мексиканським кордоном, проблемні питання якого і сьогодні викликають жваві дискусії.

Проголошення рівних прав та культурного визнання стикається з реальними проблемами інтеграції мігрантів в нове середовище, в зв'язку з чим виникають їхні протести проти нав'язування стратегій виключення. Енн МакНевін є одним із авторів, які пропонують аналіз проблем нелегальної міграції в епоху глобалізації. Вона присвятила свою статтю «Політична приналежність до неоліберальної епохи: боротьба Санс-Пап'є» [385] просторово реконфігурованій неоліберальній практиці щодо нерегулярної міграції. МакНевін використовує термін «нерегулярні мігранти», котрий стає все більш прийнятним у західному дискурсі. М. Матиціна на матеріалі британських газет відзначає цю зміну соціального дискурсу щодо мігрантів: «Звертає на себе увагу той факт, що аж до 2011 року автори газетних публікацій, використовуючи стратегію номинализации соціальних акторів,

конструюють іммігрантів як загрозу, називаючи їх “незаконними” (illegal), а їх пересування – як злочин, а не як вимушений захід. Концептуалізація іммігрантів як загрози дозволяє владним структурам домогтися легітимації найбільш складних або малопопулярних рішень, що тягнуть за собою істотні соціально-економічні витрати для суспільства» [204, с. 35]. Нерегулярними почали називати мігрантів внаслідок «переписування» їх ролі у полі трудових і соціальних відносин із приймаючою країною. Їх визначили як суб’єктів, «які внаслідок незаконного в’їзду не мають законного статусу в транзитній або приймаючій країні» [Ціт. за 204, с. 36], але негативну оцінку мігрантів у сучасному політичному дискурсі та повсякденній комунікації намагаються усунути. Незаконність дій пов’язується з топологічними умовами (обставини взаємодії з певною територією, кордоном, середовищем) і вимушеною поведінкою.

Е. МакНевін показує, як поліцейська діяльність щодо нелегальної міграції підтримує логіку політичної приналежності, заснованої на зв’язках між державою, громадянами та територією. Ця логіка «скомпрометована транснаціональною державною практикою, включаючи експлуатацію нелегальної робочої сили мігрантів» [385, р. 135]. Мігранти протестують від сприйняття їх як «аутсайдерів тоді, коли вони інтегровані в локальні простори глобальної політики й економіки» [145, с. 203]. Аспекти політичної приналежності вона розглядає з точки зору переходів, неповного включення і прав нелегальних мігрантів. Хоча нерегулярні мігранти економічно включені в політичні й культурні спільноти латентно через ринки праці, до них ставляться як до прийшлих, ізгоїв, таких, що існують поза даного соціокультурного простору. Ю. Габермас наполягає на тому, що з приводу морального обґрунтування імміграційної політики повинно діяти «зобов’язання не обмежувати контингент переселенців економічними потребами країни, що приймає, тобто “бажаними спеціалістами”, але визначати його за критеріями, прийнятними з погляду всіх учасників» [51, с. 322].

Е. МакНевін ставить актуальне питання: «Що відбувається, коли нерегулярні мігранти стають політично активними і висувають претензії до спільнот, з яких вони виключені?» [385, р. 136]. Дискурси глобалізації призводять до зміни репертуарів культурних ролей, політичних сценаріїв та ідентичностей і потенційно можуть позбавити Інших можливості роботи, зробити нові види соціального простору і комунікації недоступними для них.

Держави набувають специфічних просторових характеристик завдяки технологічним досягненням, що дозволяє їм інтегруватися з транснаціональними мережами і суб'єктами. «Реконфігуровані практики глобальної економіки порушують цілісність структури приналежності, яка тримається на основі фіксованого взаємозв'язку між державою, громадянином і територією» [145, с. 203]. Вступають у дію інші суверенні практики, стратегії й технології громадянства. Латентне, мовчазне прийняття нерегулярної міграції підкреслює роль держави у сприянні транснаціональному накопиченню капіталу, на незаконне положення мігрантів закривають очі. Як іманентні сторонні, нелегальні мігранти уразливі перед маніпулятивними діями поліції і прикордонних структур. Е. МакНевін зауважує, що «обмежувальна політика кордонів, мабуть, стимулює розширення і прибутковість транснаціональної промисловості в підпільній міграції» [385, р. 142]. Стратегія протестувальників базується не на проханні про включення, очікуванні благородного і символічного жесту держави, яка переписує свої законні повноваження на розсуд. Імовірніше, вона спирається на вимогу визнання прав. «Нелегальні мігранти претендують на право членства, яке існує до формального розподілу громадянства і на підставі якого вони тепер наполягають на юридичному визнанні» [385, р. 145]. Їхній активізм говорить про розмивання концепції суспільства, в рамках якої врівноважуються національні й транснаціональні інтереси. Вимоги свободи пересування, притулку, громадянства, політичної, соціально-економічної та культурної участі у правах виражаються як універсальні відповідно до транснаціональних правових норм. Зокрема, сан-папісти (рух «тих, хто без документів» у Франції)

спираються на історію французького колоніалізму в Африці та інших регіонах, щоб встановити зв'язок між транснаціональною практикою французької держави і її впливом на потоки людей, ідеї та моделі виключення, в яких розміщені сан-пап'є, тобто мігранти-нелегали.

Після жорстоких терактів у Франції з новою силою розгорнулася полеміка про політику викорінення гетто й сегрегації. Прем'єр-міністр Франції у межах постколоніальної дискусії непрямою причиною радикалізації мусульманської молоді називав усе ще наявний соціальний апартеїд. Йшлося про райони, де існує низка негативних маркерів: високий рівень бідності, високий рівень злочинності, слабкість державної системи освіти. Ми аналізували, що «непередбачуваність і “турбулентність” міграційних потоків не дає повною мірою реалізуватись програмам захисту та легалізації мігрантів. Однак не припиняється робота європейських інституцій у міграційній політиці, що намагаються реагувати на кризу традиційних систем квот, які все частіше визнаються неадекватними новій гнучкості і взаємопроникненню ринків праці й економічних систем. Щоб протистояти цій кризі, отримали велике поширення в останні роки точкові системи контролю міграції. Ці високотехнологічні, але також досить довільні способи встановлення диференційованого включення містять пропозиції щодо розширення параметрів відбору мігруючих суб'єктів» [145, с. 203–204] поряд із класичними економічними критеріями, такими, як трудові навички. Вони призначені для вимірювання їх придатності й відповідності входженню в певні політичні простори: релігія, мова, освіта, здоров'я, заощадження, прагнення включитися у ці громади. Ці регулюючі механізми стратифікують юридичні статуси суб'єктів, що населяють один і той же політичний простір, і водночас дозволяють ефективно контролювати кордони між різними суб'єктивними позиціями, виробляти різні варіанти стратегій інтеграції.

Однак, незважаючи на збільшення таких механізмів, у точках базування мігрантів виникають протиріччя. С. Меззадра і Б. Нілсон вважають, що не в останню чергу протиріччя пов'язані з усе більш складним ландшафтом

транснаціональної міграції. «Розбіжності в таких режимах міграції розкриваються не тільки завдяки винахідливості самих мігрантів, які постійно знаходять тактику для переговорів й переступання через ієрархізовані умови цих систем, але також і безлічі інших учасників, включаючи трудових брокерів, міграційні агентства і посередників, які працюють вздовж кордонів між законністю і незаконністю» [386, р. 69]. У цьому контексті спостерігається виникнення кордонів не як розділових ліній між дискретними просторами, а як «параметрів множинності, які в сукупності визначають вектори руху все більш гетерогенним соціальним простором. Це можна розглядати як свого роду топологічну мережу контролю» [386, р. 70]. При тому, що ці механізми роботи з мігрантами набувають більшої гнучкості і модуляції, дослідники проблем мігрантів вважають їх не менш жорстокими і дискримінаційними, ніж традиційні топографічні форми кордону. Вони долаються практикою боротьби і заперечування в кожному і будь-якому вузлу мережі міграційного руху.

«Розмивання патернів внутрішнього і зовнішнього, що проявляється і все більше поширюється в міграційних режимах диференційованого включення, має важливі наслідки, як уже підкреслювалося, для питань, пов'язаних з політичною суб'єктивністю, мінливим характером і формами громадянства» [145, с. 209]. Разом зі швидким розповсюдженням міграційних політик, заснованих на виділенні місць дислокації переселенців і біженців, спостерігається зростаюча всесвітня конкуренція кваліфікованих мігрантів. Системи диференціації за множинними параметрами дають переваги до постійного місця проживання і, зрештою, до громадянства для суб'єктів, які виконують вимоги і відповідають більшій кількості критеріїв. Країни, звідки відправляються емігранти «все частіше заохочують подвійне громадянство, інвестиції в національну економіку і зворотну міграцію. Це включає в себе різноманітні процеси підвищення гнучкості громадянства, а також перетин і поширення традиційної національної державної логіки політичного членства

та ідентичності з більшою орієнтацією на ринок і раціональним обґрунтуванням» [386, р. 70].

Розуміння напруженості й конфліктності дискурсу громадянства формується, як стверджують С. Мезадра і Б. Нейлсон, посиляючись на дослідження інших науковців, «тільки з аналітики, яка працює з краями простору громадянства, а не з тієї, що оперує повнотою інформації легального центру» [386, р. 70]. Наразі встановлення територіального державного суверенітету щодо міграційного руху демонструє багато питань. Зміцнення національних суверенітетів як маркер глокалізації має негативні наслідки для багатьох із тих, кого примушують до міграції з обставин, що знаходяться поза їхнім контролем, і для тих, хто реагує на чинники попиту і пропозиції у глобальній політичній економіці. З іншого боку, збільшення транзитного потоку і зростаючої концентрації нелегальних мігрантів може спричинити нові і різноманітні акти опору. Складно окреслити довгострокові наслідки цієї динаміки. Це буде пов'язано із політиками громадянства, які формуються у контексті цієї боротьби, і з тим, чи будуть нові стратегії приналежності пріоритетними або співіснуватимуть разом з іншими. Гуманістичний вектор розвитку системи множинних параметрів полягає в розробці державних і громадських проєктів поступової інтеграції мігрантів: допомога в освоєнні мови, надання освітніх програм, схем працевлаштування, дружнього комунікативного середовища та психологічної реабілітації.

Вищезазначене дослідження показує, що поняття «нерегулярних мігрантів» вказує на процес, який розмиває саме існування чіткої межі між «зовні» і «всередині». Позиціонування нелегальних мігрантів як іманентних аутсайдерів, а значить, – відсутність прав і, як наслідок, здешевлення робочої сили, допомагає прояснити, чому не відбувається лібералізація праці мігрантів, а навпаки, узаконюється ця стратегія як домінуюча в політичній приналежності. Мовчазна позиція незаконності призводить до висловлювання уразливого політичного суб'єкта. Той політичний суб'єкт, який є «несанкціонованим, але визнаним» або, інакше кажучи, «нерегулярним»

мігрантом, «іманентним аутсайдером», що його розглянуто вище, не тільки підлягає виключенню, але також стає ключовим суб'єктом у переробці, оскарженні та переосмисленні меж громадянства. Простір, що створює нелегальна міграція, спонукає до конструювання нових стратегій приналежності й осмислення прав громадянства, уявлень про форму і межі суспільства, про легітимність претензій з посиланням на нові типи кордонів. У міру того, як цивілізований світ намагається зрозуміти цей простір і можливості у оформленні його суб'єктностей, він намагається гуманізувати проблему політичної приналежності, хоча, як і раніше, існують випадки насильницьких дій виключення, пов'язані з об'єктивними причинами настороги до мігрантів, недосконалістю правил системи включення, впливом суб'єктивного неприйняття. Ця проблемна ситуація – не процес заміни однієї рамкової програми іншою, а потенційне поширення й об'єднання просторових контекстів і структур політичної і культурної приналежності.

Осмислення феномена транснаціоналізму задає нові топологічні вектори дослідження проблем міграції. Для аналізу фактичного функціонування режиму міграції в Європі задіяно концепцію диференційованого включення. Згідно з нею стратегією надання громадянського статусу мігрантам стає система множинних параметрів. Ми бачимо, що, перш за все, вона надає пріоритет глобальним працівникам з більш розвиненими талантами. Громадянство в цих умовах не тільки характеризується множинністю, але і стає місцем конфлікту. У некваліфікованих робітників також існує множинність громадянства і статусу резидентів, часто не підтверджена документально, підпільна. У сукупності ці трансформації демонструють поділ простору громадянства. Диференційоване включення стає не тільки соціальною селекцією, але й може бути перспективною стратегією неповного включення для поступової акультурації і соціальної адаптації мігрантів. Але усунення протиріч цієї актуальної ідеї ще чекає подальших досліджень.

4.4. Тенденції міжкультурної комунікації у просторі віртуальних мереж і потоків

Серед сучасних викликів і гостросоціальних проблем, які потребують філософського осмислення, провідне місце займає тема трансформації культурних взаємодій у динамічному, мінливому світі. Поява нових соціальних мереж і потоків тягне за собою зміну форм і стилів спілкування, змістовної і функціональної сторін комунікації. Розширення впливу віртуальної комунікації на соціальні процеси досліджено у нашій статті [137]. Перед суспільством виникає у цьому плані комплекс завдань. У просторі віртуальної комунікації відбувається адаптація просторових метафор, з'являються свої топологічні терміни. Віртуальна комунікація – це простір, який одночасно накопичує і скасовує час. З поширенням Інтернету створюється унікальна форма комунікації, яка дедалі активніше завойовує сучасне суспільство. Н. Больц звертає увагу на те, що «Інтернет формується як інфраструктура інтерактивної світової комунікації» [29, с. 95], яка стирає межі реального світу, знімає соціальні та культурні обмеження, розчиняє, розсіює ідентифікаційні константи. Поняття гетеротопії відповідає розумінню цих нових просторів. Принципи розпізнавання гетеротопій М. Фуко надають можливість визначити Інтернет як гетеротопію. Інтернет – це віртуальний простір, який існує у створюваному нематеріальному світі, і місця, які існують у цьому світі, є по-різному гетеротопічними. Він містить великий масив інформації, яка використовується тими, хто має доступ до інформаційних технологій, тобто залучений до умов системи включення. «Кіберпростір легко охоплює поняття іншого, обмежує доступ і представляє протиріччя цілі, ілюзії, уяви та девіації» [413]. Окремі ділянки Інтернету, що створюють різні просторово-часові відносини, також можна вважати гетеротопіями. Для доказу гетеротопічності Facebook Р. Римарчук і М. Дерксен використовують принцип гетерохронності М. Фуко, порівнюючи його з гетеротопіями бібліотеки, музею і цвинтаря, оскільки знаходять спільні риси з ними, з одного

боку, а з іншого, соціальна мережа додає вимір, який визначає її як абсолютно новий вид гетерохронності. «Як і в музеї, Facebook накопичує час. Фрагментовані сегменти особистої інформації, що, імовірно, відображають конкретний момент присутності, завантажуються для побудови свого роду лінійності – як розказана історія. Завдяки спрощенню і збереженню постійної бесіди в режимі реального часу платформа створює докладний журнал цифрового особистого минулого. Часова мітка кожного запису підкреслює часовість журналу» [392]. Порівнюючи з музеєм, який прагне зберігати певний вибір об'єктів за межами часу, минуле на Facebook легше переходить у відносини із сьогоденням. Ця своєрідна характеристика проявляється, коли ми розглядаємо зростаючу сталість особистого минулого, яка впливає на суспільні відносини й почуття ідентичності в сьогоденні. Все легко доступне для повернення у свідомість. «Колись відправлене повідомлення, колись зроблене зауваження або фотографія, опублікована одного разу, можуть бути відправленими з минулого у сьогодення та в будь-який час» [392]. Як цвинтар, Facebook проживає вічність, але тут «мертві блукають серед живих». За даними 2017 р., у Facebook існувало близько 50 мільйонів соціальних привидів або профілів без живого власника. До того ж, такі компанії, як Dead Social, пропонують постійному користувачеві можливість заздалегідь створювати повідомлення у Facebook, які будуть поширюватися після смерті. Користувач може заповнити зміст цих повідомлень.

Актуальний аспект проблеми пов'язаний з інтерпретацією соціальних мереж як локальних утопій, де у віртуальному плані фрагменти буття застигають навічно. З іншого боку, швидкість віртуальних контактів збільшується, мережевий спосіб інформатизації сприяє динамічному поширенню смислів, їх обігу в суспільстві, тому інформації відводять провідну роль у виробництві комунікації. Але сучасна комунікація все більш набуває ознак інсценування. Інформатизація та медіатизація комунікації ведуть до симулякризації соціального простору. У зв'язку з цим дослідники порушують питання про «якість симулякра як форми конструювання

реальності, про його ціннісно-смыслову структуру» [74, с. 106]. Симулякри артикулюють не тільки брак, а й надлишок, перенасиченість реальності. В процесі симуляції комунікація виснажується. Енергія витрачається на утримання інтересу аудиторії до симулякрів, щоб не було можливості вловити втрату сенсу. Умовність, а часто і хибність симулякра не заважає йому бути символічним конструктом, що активно експлуатується культурними, політичними або іншими соціальними групами.

Навколо завдання забезпечення віри в інформаційні симулякри часом розгортається діяльність сучасних медіа. На думку Н. Лумана, «слід узяти на озброєння дві їх тенденції: принципово гетерархічний порядок і відмову від просторової інтеграції громадських операцій» [195]. Просторова дезінтеграція, притаманна світу електронних комунікацій, приносить із собою «синдром дискомунікації», що у дослідженнях (Л. В. Стародубцевої, С. В. Клягіна та ін.) артикулюється як «розірвана комунікація», «ускладнена комунікація», «незавершена комунікація», «конфліктна комунікація», «квазі-комунікація». У засобах масової інформації дезінтегративні процеси відображені у тенденції переходу від хвали прогресу до риторики катастроф. У соціальних мережах анонімні комуніканти створюють ілюзорний світ. Дискурсивні практики, що реалізуються за допомогою різноманітних соціальних мереж, Skype, смс-повідомлень, спрямовані, насамперед, на конструювання миттєвих, нетривких чуттєво-сприйманих ситуацій взаємодії. Вербальний компонент у них далеко не завжди є основним. Багато в чому це обумовлено тим, що відбувається зміщення мети мовної комунікації з досягнення порозуміння на самопрезентацію, тобто експресивна функція комунікації явно починає переважати над інформативною.

На відміну від чітких рамок, регламентації, структурованості реального простору, для віртуальної мережевої комунікації характерні такі риси: конструювання специфічної соціокультурної реальності зі своїми власними організаційними принципами, відсутність чіткої ієрархічної структури (мережи і потоки), низький ступінь формалізації, розмивання культурних меж.

У цьому просторі проходить як комунікація між різними суб'єктами (індивідуальними та груповими), так і взаємодії правил і цінностей, формування організаційних структур, процесів внутрішньокультурного структурування на різних рівнях. Умовність віртуального простору не заважає сприйняттю такої комунікації як достовірної. Віртуальний простір не є матеріальним, але він також не є суб'єктивною реальністю, оскільки існує об'єктивно і має відповідні соціальні просторові характеристики, зокрема, місце комунікації (форум, блог, сайт тощо). Це місце має чітко визначену адресу, до нього суб'єкт може дійти, використовуючи певну мережеву топологію, що уможливорює переміщення користувачів. Віртуальний простір є неоднорідним, має різну щільність, різний ступінь відкритості. Так, існують закриті або відкриті особисті сторінки чи спільноти, різна кількість друзів, передплатників, ступінь популярності того чи іншого форуму або блогера. Н. Больц застосовує закон Парето про нерівність розподілу багатств до інтернет-простору, де на 20 % вузлів припадає 80 % усіх лінків. «Мережеві вузли, до яких сходиться найбільша кількість лінків (хабів), можна порівняти з найбільшими аеропортами» [29, с. 105].

Основним способом комунікації в інтернет-мережі є повідомлення, із чого випливає особливість віртуальної комунікації – відсутність акту мовлення. Замість цього відбувається друк повідомлення через гаджети. Часто ці повідомлення не персоніфіковані, що позбавляє від відповідальності як за форму комунікації, так і за змістовну складову. Глобальний простір інтернет-мережі уможливорює анонімне розчинення у ньому суб'єктів комунікації. Семантичний розгляд комунікації в інтернет-мережі показує її спрощення, примітивізацію, оскільки меседжі вимагають уникання об'ємних текстів із глибоким сенсом. Замість них у такому роді комунікації переважають односкладні висловлювання, які часто свідомо спотворюються, перетворюючись на інтернетні сленги. Білл Гейтс ще на початку XXI ст. основним трендом вважав простоту. У віртуальному просторі крім меседжів, часто розміщують фотографії, картинки, рекламу, які також є фрагментами

простору (вони мають до того ж безумовні переваги – вони швидші, яскравіші, місткі та насичені). І ці фрагменти простору повністю у руках суб'єктів комунікації, які на основі реального зображення можуть цілком спотворити вихідне значення образу – колаж, фотошоп та інші технічні процедури знищують довіру як таку. Віртуальний простір все більше набуває рис симулякра. У ньому усе більше посилюється контекстуальна невизначеність, незрозумілість мети комунікації. Нечіткість кордонів, незрозумілість культурної ідентичності, загальний соціокультурний контекст ускладнюють комунікативну компетентність. Домінування такої комунікації негативно для самого комуніканта – він може втратити власну соціокультурну ідентичність, здатність розрізняти себе реального й віртуального, відокремитися у віртуальному кіберпросторі. Суб'єкт у просторі віртуальної комунікації може набувати образу представника будь-якої культури як специфікації різних соціальних спільнот (уявити себе, наприклад, представником молодіжної рок-культури або реалізуватися в образі мандрівника, успішного спортсмена), втілювати соціально значущі для нього сегменти реальності. Для віртуального суб'єкта не існує обмежень у віртуальному просторі. Змінюється сама динаміка комунікативних процесів: з одного боку, часова динаміка уподібнюється майже миттєвій динаміці вербальних процесів. Проте відстань може збільшуватися до космічної, тобто «топология віртуального простору у меншому ступені залежить від природних географічних факторів, але у більшому від географії розповсюдження комунікативних і культурних кодів. Це означає, що його кордони не вписуються у кордони держав» [184, с. 60]. На нашу думку, все ж варто розглядати віртуальний простір як амбівалентний, залежно від того, хто ним користується і з якою метою.

Так, крім міжособистісної комунікації, у віртуальному просторі існують різного роду варіанти полісуб'єктної комунікації. Наприклад, у віртуальному інтернет-просторі широко представлений ігровий простір. Починаючи з ХХ ст., європейська думка розглядає гру як перспективу побудови особливого світу для реального суб'єкта у певному соціокультурному просторі. Спосіб

буття у грі є саморепрезентацією суб'єкта. Гра вивільняє суб'єктивність, формує креативне ставлення людини до світу. Стратегічною метою колективної гри є залучення. Однак, процес гри лише тоді задовольняє своїй меті, коли той, хто грає, в нього занурюється. Гра залучає людину, створюючи ситуацію безпосереднього переживання іншого (знання, людини тощо), створюючи інтригу. Стан самої культурної гри щомиті диктує комунікантам ті чи інші вибори, які учасники свідомо мають відтворювати. Людина-гравець протистоїть авторитарним режимам; на грі будуються гуманні культури, яким притаманна міжкультурна взаємоповага та толерантність, значимість людини кожної культури. Має сенс розглядати гру як вільний вид життєдіяльності людини, що відбувається у визначених часопростором межах і правилах, прийнятих з власної волі.

Наприкінці ХХ ст. акценти у розумінні гри зміщуються на її невимушеність, умовність, відсутність насильницьких ознак та можливості вільного вибору. Свобода у грі приваблює різноманітністю перспектив. Ігрова діяльність відбувається і в реальному світі, і у світі ілюзорному. Людині, яка грає, відкривається світ майбутнього. Завдяки цьому суб'єкт не тільки засвоює наявний соціокультурний досвід, але й переступає його межі, потрапляє в інші світи, відчуваючи напругу інтелектуальних і фізичних сил та задоволення від цього. Отже, поява Інтернету знаменує виникнення якісно іншого віртуального простору, структура якого відтворює топіку реального культурного простору – систему правил і місць гри, її традицій, ролей, але й має свої особливості. Конструювання комунікації за допомогою симулякрів спричиняє появу уявних, ілюзорних культурних конструктів. Реальна і віртуальна культурні території існують паралельно, уможливлуючи переміщення з одного до іншого смислового поля.

Варто відзначити соціальну роль інтернет-культури як способу навчання. Новий віртуальний простір, у якому суб'єкт навчається, можливо, є одним зі шляхів виходу з кризи освіти. Сучасна людина має навчатися усе життя, але лише сьогодні це стало технічно можливим. Принципи Інтернету

суперечать принципам поєднання єдиного авторитетного джерела знань із владою. Віртуальний простір нівелює реальний простір, представник одного континенту може ділитися знаннями із представником іншого у режимі реального часу, що сприяє вирівнюванню не тільки самих континентів, а й, наприклад, міст і сіл, оскільки у селі складно знайти відповідного фахівця і наявність інтернету врятовує. Але, як зазначає В. Савчук: «Парадокс інформаційної епохи полягає в тому, що ми відчуваємо дефіцит неаудіовізуальної інформації. У цьому світі немає болю, запаху, поту, тактильного задоволення та емоційного співпереживання. Вони є тільки знаками тілесних проявів. У постінформаційному суспільстві ці репресовані канали реанімуються. У результаті зростає персональна комунікація» [259, с. 256]. Здатність людей до оперування знаковими системами створює інформаційний світ з усіма його перевагами і ризиками.

Буття культурної людини вкорінене в історичному досвіді, виростає з нього, не може його ігнорувати. Сучасні технологічні ритми створюють новий соціальний тип – культурних кочівників (*contemporary nomads*). Феномен сучасного номадизму характеризує суб'єкта, що «кочує» у соціальному просторі, ухиляється з-під контролю будь-яких дисциплінарних обмежень і кордонів, артикулює розпорошену комунікацію в постмодерній соціальності. Номадичне буття і сприйняття світу протиставляється ієрархічним інституціям, воно ковзає по поверхні змісту, ніде не затримуючись. З. Бауман, аналізуючи філософську метафорику культури модерну і постмодерну, вважав паломника «найбільш вдалою метафорою життєвої стратегії модерну, мета якої – безнадійна побудова ідентичності» [331, р. 25–26], і продовжував: «Фланер, волоцюга, турист і гравець разом узяті, рухомі неприйняттям до всякої прихильності й фіксованості, складають метафору стратегії постмодерну» [331, р. 26].

Місце і роль номадизму як в історико-культурному процесі, так і в сучасній картині світу є предметом активної наукової дискусії. Ми досліджували його у статті «Nomadism as a way of being of the immigrants and

internally displaced persons» [370]. Про кочові культури й кочівництво накопичений великий емпіричний матеріал, але сьогодні номадизм набуває абсолютно іншої просторовості і змісту, вирішує нові соціально-філософські завдання. Його неможливо дослідити методологічними інструментами топології модерну, в контексті позитивістської парадигми розуміння простору-часу, модерної моделі суб'єктивності. Концепт презентовано Ж. Дельозом і Ф. Гваттарі у праці «Капіталізм і шизофренія. Тисяча плато» [73] для опису принципу розосередження суб'єкта у мінливому просторі. У номадичній теорії соціального Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі, як зазначає В. Палагута, «найбільш послідовно була подана концепція соціальної реальності як множинності локальних, сингулярних порядків» [219, с. 211]. Соціально-філософська концепція «нового номадизму» отримала розвиток у працях західних інтелектуалів Ж. Атталі, М. Маффесолі, З. Баумана, У. Мітчелла.

Історично топологія культури (зокрема, західної) відштовхувалася від критерію осілості. З. Бауман характеризує спосіб життя епохи модерну як паломництво. «Паломники мали опору в міцності світу, яким вони рухалися; в тому типі світу, в якому можна було розповідати життя як безперервну історію, “сенсоутворюючу” історію, таку, яка робить кожну подію наслідком попередньої події і спричиняє подію подальшу, а кожен період – черговим пунктом на шляху, що веде до здійснення. Світ паломників-будівельників ідентичності повинен бути упорядкованим, детермінованим, передбачуваним, надійним, а понад усе він повинен бути таким світом, в якому сліди добре відбиваються так, що пройдені маршрути і записи минулих подорожей залишаються і консервуються» [331, р. 23]. Постмодерний світ стає хаотичним. Він перекроює себе, за висловом З. Баумана, за мірками мобільних образів волоцюги й туриста. Один ніколи не вдома, інший прямує з дому, щоб знову його знайти. «Авангардними військами чи партизанськими загонами посттрадиційного хаосу» [331, р. 28] З. Бауман називає тип *волоцюги*. За панування структурованого і регульованого соціального простору існування

волоцюги з його вільним переміщенням і здатністю уникати контролюючих інституцій витлумачувалося як хаос. Сучасний світ залишає все менше можливостей для осілості. Відходить у минуле спосіб життя й облаштування міського простору «навколо заводу». Багато затребуваних раніше професій втрачають свій соціальний пріоритет, актуальність, а то й зовсім зникають. Співвідношення осілості й номадизму стрімко змінюється на користь останнього. «“Назавжди заселені” жителі прокидаються, щоб знайти місця (місця на землі, місця в суспільстві та місця в житті), до яких вони належать, але які більше не існують або більше не приймають їх» [331, р. 29].

Варіанти моделі культурного світу за структурою «центру / периферії», «дерева» або «драбини» відображують спосіб традиційного мислення. Культурний простір, що створюється постмодерним мисленням, організований принципово інакше. Модель цього мислення і культури, що його представляє, символізує мережа, лабіринт, ризома. Ризомна модель кочової культури, яку запропонував Ж. Дельоз замість моделі осілості, позначила концептуальну тенденцію постмодернізму до відмови від сприйняття соціальних структур як традиційних, статичних, визначених, централізованих. Різوما є «свого роду живильним середовищем для виникнення й генези різних типів дискурсивних практик» [219, с. 217]. Множинні зв'язки сучасного культурного простору існують, але вони безструктурні, заплутані, не стійкі, переплітають «свое» і «чуже» у нових конфігураціях. Такий трансформаційний процес передбачає відносини відкритості на основі взаємної інформації, орієнтацію на різноманіття культурного буття. Ж. Дельоз звертав увагу на неможливість уявлення номадичних сингулярностей «без концептуалізації Іншого як інтеріоризації відмінності» [73, с. 317]. На підставі його міркувань про індивіда як «невизначеного, плаваючого, текучого», такого, що сполучається, відкриває гру відмінностей на противагу абстрактній суб'єктивності трансценденталізму, В. Палагута робить висновок про «номадичну суб'єктивність як полісуб'єктивність за своєю суттю, що апіорно передбачає

онтологію Іншого виступаючою її конститууючою основою» [219, с. 212]. Номадичні суб'єкти протистоять територизації, живуть в «країні “ніде”, яка також може ставати протиполітичним або антиполітичним простором», як пише Е. Балібар [330, р. 192], згадуючи гетеротопії М. Фуко. Ризомна конфігурація номадичного простору характеризує сучасні види комунікації. Цілі й дії номада спрямовані на створення нових способів здійснення і концептуалізації варіантів кочівницького буття. Суб'єкти, що живуть у просторі «між», позбавлені затишку осілості, шукають можливості соціального визнання, поліпшення умов життя, гармонію у постійному русі, не докопуються до сенсу, а виробляють його. На думку Ж. Дельоза, «Сенс – це не те, що можна відкрити, відновити й переробити; він – те, що виробляється» [71, с. 99].

Однією з найбільш обговорюваних у контексті соціальних потоків та номадології темою є феномен цифрового кочівництва. Кочівницька повсюдність у добу мобільної комунікації асоціюється зі всюдисущістю мобільного зв'язку, поширеністю віртуальних мереж, цифровими номадами, які поки є культурною меншиною, але вже зараз впливають на великі потоки робочої сили, капіталу, закладають нормативні та етичні перспективи розвитку як професійної, так і культурної комунікації. Як зауважив Ж. Атталі, «нова кочова еліта вже формується, вже розриває свої зв'язки з рідними місцями – своїм народом, своїми ближніми» [326]. Спосіб буття цифрових кочівників ставить під сумнів уявлення про цілі суспільного розвитку від бідності до достатку, коли людина звільниться від необхідності тривалого робочого дня, збільшить і якісно покращить час дозвілля. Спостерігається зворотна тенденція – «номадові доведеться працювати постійно, нескінченно, тому що у нього зникнуть уявлення про природний розподіл доби на денний і нічний час, як, загалом, і всяке поняття про час» [326]. Інша небезпека, що застерігає на номадичному шляху – конструювання людиною самої себе так само, як вона виробляє товари, підпорядкування технологіям систем освіти і охорони здоров'я. Перспектива перемоги над хворобами, вибору «моделі»

дитини, заміни будь-яких органів вже сьогодні викликає серйозну дискусію про моральні, правові, антропологічні та соціокультурні аспекти буття людини, сприяє розвитку концепцій трансгуманізму. «Культура вибору, пов'язана з логікою ринку, надасть людині можливість отримати безпрецедентний ступінь особистої свободи. Володіння (або доступ до) кочовими об'єктами буде вважатися ознакою свободи і влади» [326]. Ж. Атталі називає таку перспективу номадичним божевіллям, демонструючи песимістичну позицію в дискусії про майбутнє людства.

Протягом дослідження було виявлено, що віртуальний простір є специфічною семіотичною реальністю, ризомна конфігурація якої відтворює топіку реального комунікативного простору – систему правил і місць комунікації, відповідних ролей тощо; для нього є характерною неієрархічна структурованість, різний рівень відкритості, власна динаміка щільності та розпаду комунікацій, нефіксована кількість комунікативних зв'язків, направленість повідомлень. Інтернет як простір відображення реальних політичних та національних конфліктів продукує відповідні локації, але тенденцією віртуального світу є акцентуація професійного та дозвілєвого спілкування, що створює нові культурні гетеротопії на підґрунті інших ознак: вікових, за видами діяльності, інтелектуальними та повсякденними інтересами, формами дозвілля. Віртуальна комунікація більшою мірою, ніж інші її види, забезпечує людині поєднання безпеки, комфорту та гри. Віртуальна реальність інтегрує людство у єдиний інформаційний простір. Вона дає можливість спілкування багатьом людям, що є великим досягненням, хоча і створює зону ризику інформаційного суспільства.

Породженням можливостей віртуальної реальності стає феномен номадизму. Головний напрямок сучасних змін соціальна топологія фіксує як відсутність прагнення соціальних суб'єктів зберегти стійке ядро власних відносин. Номади – це суб'єкти-потoki, які постійно дрейфують в просторі смислів і відносин. Невизначеність, детериторизація, просторова фрагментарність і розосередження набувають для номада практичного

значення, тому він інакше відчуває своє місце в світі, ніж традиційний осілий суб'єкт.

Висновки до 4 розділу

У розділі простежено проблемні ландшафти сучасної міжкультурної комунікації: мегаполісу, його анонімних просторів і гетеротопій, міграції, номадизму, віртуального простору. Культурна топологія виявляє топоси не тільки операції порівняння культур, а й розрізнення всередині культур, визначення їх гетерогенності. Урбаністичне середовище створює нові комунікативні умови міжкультурних взаємодій, міське життя продукує нові смисли, нові соціальні значення й культурні тексти. Міська комунікація складається з текстів і мов різних культурних груп і громад, але у комунікативні практики впроваджується універсалістський метанаратив споживання й індивідуалістичні вимоги мегаполісу. Усе це формує множинну ідентичність городянина. Для міського жителя є характерною відстороненість від Чужого, надання свободи іншому до певних меж, самотність. Сучасне міське життя «знеособлює» контакти городян, звільняє людей від солідарних зв'язків і відчужує від публічних подій, призводить до зростання соціальної і культурної атомізації. Нові обличчя міського простору – фланер, турист, номад виробляють комунікацію «ковзання по поверхні». Анонімність міської комунікації створює можливість «соціального блефу», імітації соціальних і культурних ролей, статусу, статі, віку. На противагу цим тенденціям діють різні форми солідарності, виробляється стратегія толерантності. Зникає традиційне ставлення до міста як до ворожої людини. Здатність вести діалог з іншими, готовність до компромісу інтересів сприяють розвитку міжкультурної компетентності та продуктивної міжкультурної комунікації. Цей позитивний потенціал значною мірою визначається культурним віком міста.

Висвітлено соціальну значущість не-місць (концепт М. Оже), або анонімних просторів сучасного суспільства, що репрезентують

швидкоплинну фрагментарну комунікацію і короткочасні соціальні контакти, в значній мірі позбавлені традиційного форматування, що спирається на історію, традицію, антропологічні виміри культури. Такі неавтентичні місця визначаються через рухи й потоки, які вони пропускають скрізь себе. Звичайно, вони не існують в чистому вигляді. Ми не живемо в жодному з цих місць, але ми з ними зустрічаємося, їх перетинаємо, проходимо, проїжджаємо, тому всі вони є частиною нашої ідентичності. У сучасному соціокультурному дискурсі вони визнаються фоновою топологією. Ідентичність, що надається міською інфраструктурою не-місць, є лише умовною (номінальною). Як топологічні маркери нашого часу, не-місця характеризують буття «між». Їх завдання – фатичний вступ у комунікацію без продовження. Не-місця – це простір ризику, але й простір можливостей; територія відчуження, але й територія спонтанної комунікації.

Гетеротопії розглянуто як невідповідність місця довкіллю, порушення безперервності і нормальності звичайних повсякденних місць. Крім кризових і девіаційних гетеротопій у дисертаційному дослідженні пропонується нова форма – гетеротопії відмінності, що перегукується з концепцією «третьох місць». Систематизовано принципи визначення гетеротопічних просторів. Вони 1) породжуються всіма культурами; 2) функціонування гетеротопії здійснюється згідно з культурною синхронією; 3) зіставляють в одному місці кілька несумісних просторів; 4) змінюють спосіб поведінки з часом (гетерохронія); 5) мають системи відкриття / закриття (включення / виключення); 6) виконують певну функцію стосовно всього того простору, що залишився. Соціокультурні зміни, що відбулися після того часу, коли було написано статті М. Фуко, та зміни у характері постсучасних гетеротопій приводять до переосмислення цих феноменів. Як соціокультурні практики репрезентації людських світів, гетеротопії стають методом розуміння нової конфігурації комунікації, засобом проектування і оновлення соціального ландшафту, який допомагає людині знайти себе у просторі і в історії.

Топологія їх дослідження визначається топосами переходу, уяви, часу і антропологічної нормальності.

У віртуальній комунікації зафіксовано актуальну соціальну тенденцію до розсіювання стійких культурних патернів і розмивання національних меж. У віртуальному світі продукуються не тільки вербальні, але і аудіовізуальні знаки, символи, тексти. Їх сприйняття і інтерпретація веде до конструювання нових смислів, особливої реальності комунікативного простору, в якому формується інтерактивна світова комунікація. Важливу роль в ній грають процеси інформатизації і медіатизації, які запускають механізми симулякризації та інсценування буття. Симулякризація віртуального простору спричиняє конструювання не тільки нових, але й таких, що не існують реально культурних знаків, образів, ідентичностей. Соціальна продуктивність віртуальної комунікації виявляється в здатності інтегрувати суспільство і пропозиції нових форм навчання, перспективі подолання кризи освіти.

У розділі проаналізовано номадну стратегію соціокультурного буття людини. Обґрунтовано, що цілі і дії номада спрямовані на створення нового способу буття «між», концептуалізації варіантів кочівницького життєвого стилю. З'ясовано, що номад не йде шляхом, запропонованим традиційними видами діяльності, а шукає новаторські способи реалізації, не зупиняється на розшифровці традиційно існуючих сенсів буття, а сам їх продукує. Культура вибору, що формується логікою сучасного ринку і перехідним станом самого суб'єкта, надає номаду, наприклад, «цифровому кочівнику», ресурси регулювання ступеня особистої свободи, закладає нормативні та етичні перспективи розвитку як професійної, так і повсякденної комунікації. Номадний інструментарій сприяє опису способу життя мігрантів, переселенців, цифрових кочівників, створює стимули для активної життєдіяльності та адаптації різних соціальних груп до нових умов. Він є важливим ресурсом для соціально-філософської рефлексії буття нелегальних мігрантів та продукування таких форм суб'єктивності, що включені до співтовариства, але «не належать» до нього як стратегічні. Це створює новий

теоретичний ракурс бачення механізму включення / виключення. У практичній площині це сприяє критичному осмисленню програм інтеграції, які майже завжди вважаються соціально дружніми до суб'єктів своєї дії, але часто функціонують як устрої та організації ієрархізації і жорсткого управління. На відміну від поширеної в дослідженнях міграції традиції встановлювати чіткі межі між аналізом легальної та нелегальної міграції, в дисертації стверджується, що необхідно враховувати обидва процеси міграційного руху, а також їх перетини, щоб отримати адекватний аналіз сучасних контурів громадянства.

У 4 розділі використано наступні публікації автора.

1. Колінько М. В. Трансгресивність моди: топологічний простір суспільства споживання. *Актуальні проблеми філософії та соціології*: науково-практ. журнал. 2017. № 20. С. 46–49.

2. Колінько М. В. Не-місця культурного простору: блукання за межами власного місця. *Культурологічний вісник* : Науково-теорет. щорічник Нижньої Наддніпрянщини. 2019. Вип. 39, т. 1. С. 70–76.

3. Колінько М. Міжкультурна комунікація: від розрізнення до включення. *Intercultural Communication*. 2019. Vol. 6 (1). P. 189–212.

4. Колинко М. В. Гетеротопии на проблемной карте культуры. *The European Journal of Humanities and Social Sciences*. 2019. Vol. 2. P. 141–147.

5. Kolinko M. Nomadism as a way of being of the immigrants and internally displaced persons. *EUREKA: Social and Humanities*. 2019. N. 2. P. 56–62.

6. Колінько М. В. Гетеротопічний характер віртуальної комунікації. *Соціально-гуманітарні аспекти розвитку сучасного суспільства* : матеріали VII Всеукр. наукової конференції (Суми, 18–19 квітня 2019 р.). Суми : СумДУ, 2019. С. 379–383.

7. Колінько М. В. Топологія анонімних просторів сучасного міста. *Київські філософські студії – 2019* : матеріали наукової конференції (Київ, 16–17 травня 2019 р.). Київ : Київський університет імені Бориса Грінченка, 2019. С. 27–31.

РОЗДІЛ 5. СТРАТЕГІЇ МІЖКУЛЬТУРНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

5.1. Стратегії «переходу в інший культурний світ» та «повернення додому»

Проблематичність міжкультурних відносин вимагає осмислення і розроблення стратегій їх розгортання. Словник із соціальної філософії визначає стратегію як «форму організації людських взаємодій, що максимально враховує можливості, перспективи, засоби діяльності суб'єктів, проблеми, труднощі, конфлікти, які перешкоджають здійсненню взаємодій» [274, с. 493]. Стратегія передбачає концептуалізацію і конструювання дій в певній сфері соціального буття. Залучення топологічних концептів і схем у вироблення комунікативних стратегій виокремлює культурні пріоритети і працює на реалізацію ефективної міжкультурної комунікації, чи то ситуативних контактів, чи то процесу включення в іншу культуру.

Міжкультурні дослідження активно звертаються до логіки розгортання процесу індивідуальної і групової акультурації, коли суб'єкти з домашньої культури потрапляють в інший культурний контекст і намагаються сформувати свій спосіб життя у новій культурі. Наприклад, ми висвітлювали цю проблематику у статтях [142; 145; 149]. Провідну роль в акультурації становить комунікативний процес. На форму міжкультурної взаємодії впливають соціальні та культурні відмінності між новоприбулими і членами усталених культурних спільнот. Часові рамки процесу акультурації також варіюються залежно від соціокультурних чинників, які існують до і виникають під час акультурації. Конфлікт культур на рівні індивідуального, групового і суспільного сприйняття іншої культури позначається як стрес акультурації, або культурний шок. Цей термін вперше використав американський антрополог К. Оберг у 50-і роки XX ст. Він визначив його як «стрімке занепокоєння, яке виникає через втрату всіх наших знайомих знаків та символів соціального спілкування. Ці знаки та сигнали включають тисячі й

один спосіб, який орієнтує нас у ситуаціях повсякденного життя» [388, р. 142]. Стрес акультурації виникає при переході трансгресанта із знайомої, домашньої культури в незнайому, чужу, коли зустрічаються два різні набори уявлень, традицій, унаслідок чого можлива втрата звичних знаків і символів повсякденного буття і соціокультурної взаємодії. Вступаючи в інший соціальний вимір, що не покривається «системою координат, які використовуються як схема референції у себе вдома» [393, р. 297], зауважує феноменолог А. Шюц, трансгресант не відчуває «в досвіді живого сьогодення багатьох соціальних відносин, що становлять текстуру його домашньої групи, як їх учасника. В результаті розриву єдності простору і часу зі своєю групою, поле інтерпретації, в якому інший проявляє себе, для нього різко звужується» [393, р. 297]. Якщо дійсність уявляється людиною як певна символічна картина світу, то зустріч з іншою символічною системою змушує людину переоцінювати і переосмислювати цю реальність. Коли символи, що використовуються для концептуалізації світу, незрозумілі, чужі, це може спричинити почуття розгубленості, ізоляції або навіть втрату ідентичності. Будь-який вид дискомфорту, який людина відчуває в незнайомому місці, може бути симптомом культурного шоку. Оберг склав список симптомів включно з надмірним миттям рук, надмірною заклопотаністю з приводу води й безпеки харчових продуктів, страхом фізичного контакту з місцевим населенням, почуттям безпорадності й залежності від жителів своєї ж національності, гнівом з приводу затримок та інших незначних неузгодженостей, надмірним страхом бути пограбованим чи пораненим [388, р. 142–143]. Нарешті, це «жахливе бажання повернутися додому, щоб мати хорошу чашку кави і шматок яблучного пирога, відвідати свого родича і, загалом, поговорити з людьми, які дійсно мають сенс» [388, р. 143]. Антрополог К. Оберг акцентує своє дослідження на психологічних ознаках стресу акультурації, нашим завданням є з'ясування соціальних складових цього феномену.

Акультураційний стрес може супроводжувати не тільки перехід в іншу культуру, але й зміни всередині домашньої культури, включення суб'єкта у

нове соціокультурне середовище – робота, сім'я, навчальний заклад, громадська організація, місто. Він характеризує прояви універсального топологічного процесу – культурного переходу, переформатування соціокультурного оточення. Індивід не знає, що очікують від нього, а також чого очікувати від інших людей, попереднє навчання й навички більше не застосовуються, а нові ще не набуті. Стрес пов'язаний із ситуацією культурної зустрічі і розглядається як тимчасовий стан, який зникає в міру того, як трансгресант поповнює свої знання про нове соціокультурне середовище і трансформує уявлення про власний спосіб життя. Переформатування його життєвого світу підпорядковане закономірностям, які слідом за К. Обергом зарубіжні та вітчизняні науковці систематизують у чотирьох етапах. Їх дослідження виводить проблему у практичну площину.

Графічно модель стресу акультурації часто зображують як U-криву траєкторію, яку запропоновано С. Лісгаардом і використовується багатьма дослідниками (наприклад [408, р. 81]) – від піднесення до розчарування і втоми, а потім до порівняння відмінностей та накладень в зіткненні соціокультурних полів актантів, вибору прийнятних параметрів морфогенезу значущих відносин. Під час першого етапу настає *ейфорія*, тому в англomовних джерелах використовують назву Оберга «медовий місяць» [388, р. 143]: усе захоплює новизною, подобаються зустрічі з незнайомими людьми, з іншими уявленнями про повсякденне життя, простір і час, новий смак і кольори, архітектура, комунікативні навички та стиль спілкування. Хронологічно цей етап триває від декількох днів до місяців, залежно від різних обставин. Другий етап, що називають *розчаруванням (кризою)*, може бути найскладнішим у процесі культурного шоку. На цьому етапі гостро сприймаються мовні бар'єри, адже «мова є головною системою символів зв'язку» [388, р. 145]. Вчинки і реакції людей дратують, час плине занадто швидко або, навпаки, повільно, виникає втома від нерозуміння культурних знаків, соціальних правил, невербальної комунікації, що підсилює відчуття роз'єднання з оточенням. Свята здаються дивними, речі розташовані в

«неправильних» місцях. Саме комунікація відіграє вирішальну роль на цьому етапі. З самотністю і тугою за домом допомагає впоратися комунікативна взаємодія з солідарною культурною групою. Особливу увагу слід приділяти удосконаленню мови, розумінню невербаліки співрозмовників, а також соціокультурній обізнаності, вивченню місцевих звичаїв і традицій.

Третім етапом культурного шоку найчастіше вважають *коригування*, під час якого аналізується можливість придатності свого досвіду, подальшого перебування і подолання негативного впливу. Сильною мотивацією керуються мігранти, які виїжджають на постійне місце проживання в іншу країну і бажають з часом стати повноправними членами нової культури. Потужним стимулом є отримання освіти за кордоном для студентів або висока оплата праці. Якщо ж трансгресанти не хотіли залишати домашню культуру (біженці, вимушені переселенці), вони складніше звикають до нових обставин. Деякі з них шукають спілкування з громадами експатріантів, знайомляться з чужою культурою за допомогою інтерпретацій, полегшуючи у такий спосіб етап коригування. Якщо людина або спільнота досягає успіху, соціального визнання, вона набуває екзистенційної рівноваги, планує подальше життя, сподівається на перспективу, має культурний горизонт, що допомагає їй адаптуватися до іншої культури. Ми погоджуємося з західними дослідниками К. Уордом, С. Бохнером і А. Фернхемом, які зазначають, що у взаємодії особистості з новою культурою успіх адаптації у багатьох випадках залежить не тільки від особистісних якостей, а й від своєрідної «культурної підгонки», процесу узгодження між культурними правилами індивіда і нормами приймаючої культури [408, р. 85], а також від готовності соціокультурного оточення прийняти прибульців. Цей висновок показує соціально-філософський аспект проблематики.

Прийняття є завершальним етапом, на якому або формується нова ідентичність і суб'єкт відчуває себе частиною нової культури, або він приймає нові умови як необхідні, щоб жити далі, вирішувати проблеми і приймати відмінності. Рідше втілюється третій сценарій – маргіналізація трансгресанта,

який так і не зміг ані зрозуміти, ані прийняти пропоновані культурні умови. Звичайно, людина може не захоплюватися новою країною (як на етапі «медового місяця»), але може жити в ній без необґрунтованої тривоги, критики і негативного ставлення. На стадії часткової асиміляції (диференційованого включення) нова культура не стає цілком зрозумілою, але приходить усвідомлення того, що повне розуміння не є необхідним для успішного проживання і діяльності в новому оточенні.

Топологічний ракурс дослідження виявляє певну штучність незмінної послідовності етапів культурного шоку. Цей процес не протікає лінійно, утворюється мережа взаємодій та відносин, що по-різному впливають на його розвиток. По-перше, подібні дослідження передбачають, що процес включення у нове культурне середовище розпочався позитивно, але ця умова є змінною, а не константою. Наприклад, К. Уорд, С. Бохнер і А. Фернхем на підставі емпіричних даних зазначають, що «приїжджі й іммігранти відчують найсерйозніші проблеми з коригуванням на початкових етапах переходу, коли число змін у житті є найвищим, а ресурси для подолання знаходяться на найнижчому рівні» [408, р. 81]. Вони провели серію досліджень адаптації іноземних студентів у Новій Зеландії (з Малайзії, Сінгапуру та Японії), для ідентифікації «вхідної ейфорії» К. Оберга. Результати показали винятково негативну оцінку зустрічі з приймаючою культурою в перші дні і депресивні настрої в наступні, на підставі чого психологи зробили висновок: «перехід починається у стані, щонайменше, *помірного лиха*» [408, р. 82]. Нова Зеландія входить до трійки країн з найвищим рівнем життя, тому соціальні показники життя студентів були високими. «Психологічні проблеми з коригуванням виявляються найбільшими на ранніх етапах переходу, зменшуються перші 4–6 місяців, а потім дещо змінюються у плині часу» [408, р. 82]. Це призвело до припущення про терміни культурної адаптації – близько 6 місяців. На наступному етапі, як показують соціологічні вимірювання вітчизняних та зарубіжних вчених (наприклад, [104] та [408, р. 82]), більший вплив починають

надавати інші соціальні чинники стресу (наприклад, іспити, тиск на роботі, стосунки у колективі, проблема особистісної реалізації).

По-друге, одночасно можливий вплив кількох етапів. По-третє, топологія переходу передбачає імовірність повернення на більш ранній етап у процесі кризи. По-четверте, приватний культурний простір людини вибудовується як унікальний, що викликає індивідуальні реакції. Деякі із мандрівників можуть не перейти на заключний етап адаптації перш, ніж повернутися додому. Це може бути пов'язано з короткостроковістю перебування у приймаючій культурі або небажанням / нездатністю адаптуватися. Якщо індивід або група вороже сприймає приймаючу країну, вважає неможливим прийняти іноземну культуру й інтегруватися, вони ізолюють себе від навколишнього середовища в своєрідних «гетто» і бачать повернення до своєї культури як єдиний вихід. З історії відомо, що не тільки індивіди, але і культурні спільноти, цілі культури зберігають жорсткі межі свого існування, побоюються іншого культурного ладу і заперечують можливості міжкультурної взаємодії. Громади мігрантів з країн Азії в європейських державах часто демонструють незавершеність етапів адаптації, зачиняючись у межах свого культурного місця розташування на території приймаючої культури. Туристична подорож може зберігати ознаки ейфорії до повернення у домашній світ. Тому, приймаючи цю класифікацію за робочу схему, ми бачимо необхідність враховувати топологічні механізми у подальшому аналізі феномену акультураційного стресу.

Важливою умовою соціокультурної адаптації стає соціальна підтримка з різних джерел (держава, культурна громада, сім'я, коло друзів і знайомих). З праці К. Уорда, С. Бохнера і А. Фернхема наведемо коментар М. Адельман про переваги, які надаються міжнародними і національними системами підтримки з комунікативної точки зору. У дослідженні «міжкультурного переходу і адаптації вона підкреслює значення “зіставних інших”, тобто тих, хто відчуває подібні переживання і може запропонувати ресурси, засновані на знаннях» [408, с. 87] про нове оточення. Комунікація із «зіставними іншими»

може «надавати емоційну підтримку, дозволяти або навіть заохочувати емоційний катарсис і звільняти від розчарування щодо життя у новому середовищі» [408, р. 87]. Слід визнати, що культурні діаспори можуть надавати підтримку і захист, через що «почуття безпеки, власної гідності й почуття приналежності до спільноти посилюються, а стрес, тривога, відчуття безсилля і відчуження послаблюються» [408, р. 87]. Проте такі «анклави можуть також перешкоджати і готовності взаємодіяти з спільнотою, що приймає» [408, р. 87], вивченню культури та участі у житті нового суспільства. Люди, що бояться бути відповідальними і ризикувати, залишаються залежними від домашньої культури, ізольованими від нового культурного середовища, втрачають можливості отримати «функціональні навички вирішення проблем» [408, р. 87]. На підставі досліджень африканських студентів у США і британських іммігрантів в Австралії К. Уорд, С. Бохнер і А. Фернхем висловили припущення, що постійне зіткнення між тими, хто перебуває у стресовому стані в нестабільних умовах, може поставити під загрозу членів групи підтримки, породивши моральний дух «птопаючого корабля» [408, р. 87]. Отже, комунікація зі співвітчизниками за кордоном може бути шкідливою або корисною в залежності від характеру окремих учасників і динаміки їхньої групи, що підкреслює складний мережевий характер таких взаємодій.

У роботі «Психологія культурного шоку» відмічено неоднозначність зв'язку комунікативних знань і акультурації, наводяться парадоксальні факти, що підвищення рівня володіння японською мовою «пов'язане зі зменшенням задоволеності іноземних студентів в Японії» [408, р. 91]. Імовірно, пояснюють автори, це пов'язано «з більш високими очікуваннями двомовних іноземців на дружбу» [408, р. 91] та сприйняттям відмови в цьому їх японських контактерів. Це дослідження показує значення як культурного досвіду особистості, так і презентує взаємодію таких чинників, як якість мовлення, комунікативні очікування і реакції представників приймаючої культури.

Цікаво, що ті, хто живе за кордоном, вважають себе більш схожими на свою рідну культурну групу, аніж ті, хто проживає у домашній культурі. Це пов'язано зі згуртованістю і збереженням культурних правил домашнього світу у незнайомих умовах. Внутрішньогрупова солідарність і традиції підтримують мігрантів у складних умовах акультурації. «Якщо етнокультурні межі сприймаються як непроникні, що є більш вірогідним для сталих меншин, іммігранти демонструють сильнішу тенденцію до прийняття колективних стратегій з метою підвищення статусу групи» [408, р. 117]. Група шукає підтримки громадських організацій, більших спільнот для спротиву дискримінації і сприяння своєму розвитку.

Дослідження авторкою дисертації міграційних практик (біженців, трудових мігрантів, внутрішньо переміщених осіб) дозволило не тільки виявити топологічні варіанти процесу акультурації, але й створити теоретичну модель включення комуніканта в нове культурне середовище із залученням принципово нових стратегічних пропозицій [які викладено у статтях 151; 167; 348]. Аналіз процесу переселення українських громадян із зони конфлікту на Сході України в інші регіони виявляє різні механізми адаптації і форми включення їх до місцевих громад. У дисертації використовуються польові дослідження Київського міжнародного інституту соціології, який у 2016 р. на замовлення Internews Network провів опитування «Покращення комунікації спільнот, що постраждали від військового конфлікту, та їхніх зв'язків із внутрішньо переміщеними особами (ВПО) в Україні» [104]. У рамках проєкту, метою якого стало покращення забезпечення комунікаційних потреб внутрішньо переміщених осіб та приймаючих громад, методом особистого інтерв'ю було опитано 1500 мешканців приймаючих громад та 1003 внутрішньо переміщені особи в усіх областях України. Виявлення параметрів взаємодії комуніканта з новим культурним середовищем дозволило осмислити топоси стратегії культурного переходу і виділити наступні елементи класифікаційної схеми топології включення / виключення в міграційному процесі.

1. Публічне включення: соціальна підтримка з боку інститутів і публіки приймаючої культури сприяє «м'якій» адаптації і знижує комунікативні та інші соціальні ризики. Ефективність адаптації залежить від готовності новоприбулих до публічної комунікації. Участь у громадських заходах, суспільних дискусіях з представниками громадських організацій, ЗМІ, влади дає можливість обговорювання проблем переселенців, уточнення їхніх прав і обов'язків, створює нові зв'язки й відносини з місцевими жителями, покращує психологічне і соціальне тло навколо людей у порубіжному соціокультурному стані. Опитування переселенців з Криму і окупованих регіонів Донбасу показало певну зацікавленість респондентів у публічній комунікації: «38 % з них погодились би взяти участь у подібних заходах у своєму регіоні за умови, якщо це допоможе покращити становище переселенців, із них 13 % упевнені, що робили б це. Ще 45 % швидше не зацікавлені в участі у публічних дискусіях, а решта 17 % не мають певної думки з цього приводу» [104, с. 13]. Небажання публічно спілкуватися пояснюється наступними причинами. Перший блок пов'язаний з успішною інтеграцією у нове середовище.

1) Частина переселенців органічно інтегрується в міські й сільські громади, оскільки знаходиться в культурно близьких умовах (один регіон із попереднім місцем проживання, одна країна проживання, загальні юридичні закони і правила співжиття). Більша кількість опитаних, зацікавлених у публічній презентації, проживають у західних, північних і південних регіонах України (56 %; 54 %; 51 % відповідно), а не у східних.

2) Успішне знаходження свого місця в професійному світі нового місця проживання. Бажання публічно говорити про своє становище висловили 45 % непрацюючих (за винятком пенсіонерів) [104, с. 13]. Можливості високооплачуваної роботи й організації бізнесу на новому місці впливають на спад публічної активності. Ці причини пояснюють меншу активність ВПО, які проживають в Києві (20 %). Успішна економічна інтеграція відбувається завдяки володінню актуальними професіями (сфера ІТ), стартовому капіталу,

збереженому від минулого бізнесу, фінансовій допомозі для створення нових бізнес-проектів. Така допомога має як державні, так і міжнародні джерела: програми розвитку представництва ООН (ПРООН), міжнародного фонду «Відродження», міжнародної організації з міграції (МОМ), Агентства США з міжнародного розвитку (USAID), створення фондів допомоги потерпілим у російсько-українському конфлікті по всьому світу (від Норвегії до Австралії, від Канади до Японії). Цей аспект міжнародних контактів є дуже показовим маркером міжкультурної солідарності.

3) Покращення умов життя членів національних діаспор, що постраждали від анексії Криму і військового конфлікту на Донбасі (наприклад, татарської, грецької, польської, угорської, єврейської, німецької та інших діаспор) за рахунок країн-донорів. Цей фактор є маркером національної солідарності у міжнародному просторі. Але він не може вирішити проблему, бо переселенці мають самі налагоджувати життя в новому співтоваристві.

Другий блок небажання публічної комунікації пов'язаний із невірою і пасивністю певної частини переселенців. За віком більш відкритими для публічної комунікації виявилися переселенці від 30 до 59 років (40 %). Серед молодих людей до 30 років виявили бажання брати участь у публічних заходах 35 %, серед старшого покоління – 28 %. Віковий рівень активності пов'язаний з тим, що частина молоді адаптується завдяки молодіжним субкультурам, більшій мобільності і психологічній гнучкості, тому публічна комунікація є менш затребуваною, аніж у середній віковій категорії. Старша вікова категорія є найбільш вразливою з точки зору відкритості новому світу, що пов'язується з консервативністю, прихильністю до традицій, особливостями виховання у радянські часи (закрите суспільство).

Слід погодитися з авторами опитування, що «декларована готовність до дій може суттєво відрізнятися від реальної, проте дає уявлення про те, які публічні активності більш цікаві та прийнятні для переселенців» [104, с. 14]. Активне включення в публічну комунікацію приймаючої громади сприяє обговоренню очікувань переселенців і приймаючої спільноти, налагодженню

відносин, повноцінній інтеграції у нову територіальну спільноту. Тло міжкультурної комунікації залежить від інтерпретацій засобів масової комунікації образу переселенців і їхньої ролі в новому співтоваристві.

2. Включення в домашній світ діаспори: комунікація зі співвітчизниками, обмін позитивним життєвим досвідом може функціонувати як захист від напруги, зменшуючи симптоми акультураційного стресу. Однак, така політика, якщо не поєднується з інтеграційними практиками, може перетворитися на ізоляціонізм, привести до формування закритих культурних спільнот. З подібними проблемами культурних діаспор зіткнулися країни Європи. Турецькі, кавказькі, арабські діаспори (з високим рівнем традиційних внутрішньогрупових відносин і моделей поведінки) швидше прагнуть пристосувати до себе і ближнє, і далеке середовище, аніж змінитися самі, інтегруватися. І. Костіна у своєму дослідженні найбільшої діаспори в Німеччині – турецької – зазначала, що проблемність процесу їхньої акультурації пов'язана з «характерною для представників мусульманських країн “етнічною чутливістю”, а також з великою культурною “дистанцією”, яка виражалася такими показниками, як мова, релігія, структура сім'ї, матеріальний комфорт» [170, с. 31]. Професор університету в Дуйсбурзі-Ессені Хасі-Халіл Услюкан вважає: «Хоча їхня міграційна історія сходить до 1961 р., вони як і раніше сприймаються більшістю суспільства як чужі і дивні» [404]. Мігранти можуть демонструвати подвійну ідентичність, коли вони ще не відокремлені від колишньої культурної групи, але вже розглядають приймаючу спільноту як бажану і свою, яку німецький дослідник Г. Велінг порівнював зі «свічкою, що запалена з двох кінців» [410]. Він поділяв теорію культурної ідентичності «між двох стільців», відповідно до якої порубіжна культурна приналежність новоприбулих мігрантів характеризується невизначеністю.

Дослідження буття переселенців в межах України показало, що вони не сформували чітких діаспор. Це обумовлено спільною громадянською ідентичністю із приймаючими спільнотами, а також слабкою регіональною

солідарністю. Це спростовує міф, що наполегливо укорінюють у свідомість населення непідконтрольної Україні території про «особливості» жителів Донбасу. Переселенці інтегруються у приймаючі громади індивідуально й родинами. Комунікація із домашнім світом здійснюється завдяки сучасним засобам комунікації: мобільний зв'язок, соціальні мережі за домашніми ознаками («Донецкие киевские», «Бахмут – переселенцы», «Переселенцы Мелитополя» та ін.). Спільні теми і проблеми переселенців обговорюються також у всеукраїнських групах «Донбас SOS», «Крим SOS», «Переселенці та громада разом», «Небайдужі жінки Донбасу» та ін.

3. Інтеграція у приймаючу громаду. Цей процес може супроводжуватися виключенням з домашнього світу: постраждалі від негативних контактів новоприбулі комуніканти можуть відкинути домашню культурну громаду і зміцнити комунікацію з представниками приймаючої культури. Але може бути збережена комунікація із залишеною культурною спільнотою або діаспорою і налагоджені відносини з новим культурним середовищем. Цей варіант є найбільш соціально продуктивним і психологічно комфортним для комунікантів.

4. Диференційоване включення є новою стратегією міжкультурних стосунків в умовах відкритості, розсіювання, нелінійності сучасного культурного простору. Множинність шляхів, якими може рухатися процес міжкультурної комунікації, обумовлює варіативність наслідків міжкультурної взаємодії. Вони можуть бути як позитивними, так і негативними. Позитивним диференційоване включення буде вважатися, якщо відбувається поступовий інклюзивний рух мігранта у нове середовище за певними множинними параметрами (що їх вивчено у підрозділі 4.3). Непродуктивні, конфліктні контакти зі співвітчизниками і приймаючою громадою, обмін негативним досвідом може ускладнити процес входження в іншокультурне середовище, зламати моральний дух новоприбулого, що призведе до проблем з регулюванням його соціокультурного життя. Таке диференційоване включення характеризується як негативне. Конфліктність диференційованого

включення можуть ускладнювати також правила соціальної селекції приймаючого суспільства, дискримінаційні умови.

5. Виключення з нового культурного простору може проявлятися у двох варіантах: маргіналізація мігрантів і повторне включення (повернення у свій домашній світ). Не інтегрувавшись у нове середовище, людина може отримати синдром «бездомності», незалежно від того, повертається вона до свого колишнього світу або ні. В індивіда виникає почуття «ніде й ніколи не бути вдома». Ілюстрацією може служити книга Томаса Вулфа, яка так і називається: «Додому вороття немає». Зняти синдром «бездомності» допомагають програми сприяння добровільній репатріації (поверненню), що їх розробляє ООН та інші міжнародні організації.

Сучасне життя все менше залежить від географії. Воно не вимагає реінтеграції, а пропонує жити в багатьох культурах. Це змінює картину світу, спосіб мислення, розширює культурні горизонти. Спроба пристосуватися до минулого способу може означати ігнорування свого досвіду й розвитку. К. Уорд, С. Бохнер і А. Фернхем використовують термін «навчання культурі» [408, р. 51]. Підкреслюється необхідність вивчення основних параметрів нового соціального простору і важливість процесів, які призводять до пізнання нової культури. «Компетентність міжкультурної комунікації залежить від оволодіння тонкощами цих процесів» [408, р. 70]. Засвоєння соціально значущих фреймів дозволяє людині брати участь в житті суспільства, що приймає, формувати тут свій життєвий світ. Ми вважаємо, що способи подолання стресу акультурації можна трактувати як способи вирішення міжкультурних конфліктів.

Однією з важливих стратегій конструювання культурного буття є добровільна репатріація, повернення додому. Наприклад, у 2016 р. у свої країни походження повернулося близько 552200 біженців [88, с. 11]. Тільки в Афганістан повернулося понад 384000 біженців, що «є найвищим показником за 12 років» [88, с. 11]. Умовами для здійснення репатріації має бути безпека, відсутність загрози насильства, природної або антропогенної катастрофи,

дотримання прав людини. Отже, виключення з нового культурного простору може бути продовжено або репатріацією (повторним включенням у домашній світ), або пошуком нового місця, якщо у приймаючу культуру людина не інтегрувалася, а набула маргінальних ознак.

Аналіз соціологічних опитувань ВПО в Україні не дає повноти картини їх намірів, тому що, як вже було вказано, вони не змінюють свій державний статус та інтегруються всередині українського суспільства. Але ж топологічні зміни все ж відбуваються (зміна соціального середовища, комунікативного оточення, місця проживання, праці і т.і.), тому дослідження їх прагнень постає важливою соціально-філософською розвідкою соціальних потоків. Опитування створює таку картину намірів переселенців: майже половина не пов'язує своє майбутнє з колишньою територією проживання (48 %). Однак 11 % респондентів висловили впевненість у тому, що обов'язково повернуться за будь-яких обставин, а 36 % «сподіваються повернутися додому, якщо з'явиться така можливість» [104, с. 15]. На таке рішення впливають вразливість порівняно з іншими переселенцями і відчуття себе чужим у місцевій спільноті; мешкання у західних і північних регіонах України (53 % і 44 % відповідно, тоді як «в інших регіонах цей показник не перевищує 37 %, а в Києві – 22 %» [104, с. 15]); вік (серед молоді до 30 років таке бажання висловили тільки 26 %, а серед респондентів старшої вікової категорії – 54 %). Половина жителів містечок із населенням до 50 тисяч хоче повернутися додому, а серед сільських жителів висловлює таке бажання лише 28 %, у великих містах – 37 %. Умов для остаточного повернення ВПО немає через високий рівень незахищеності, відсутність легальної влади і законів на непідконтрольній території, проте певна їхня частина повертається додому через невдачі в інтеграції. Найбільшою мірою це пов'язано з тим, що переселенці не знаходять роботу, яка може забезпечити оренду житла й умови проживання. Лише незначний процент респондентів називає серед причин повернення культурні й комунікативні підстави. Прагнення повернутися, навіть попри небезпеку, відсутність соціальних показників благополуччя,

політичну трансформацію говорить про низьку самооцінку, нечіткі цілі в житті, недостатні вимоги до особистісного розвитку цієї частини переселенців, або про стан безпорадності, відчаю і безвихідності. Оскільки контекст, в якому здійснюється повернення додому, є складним і не пов'язаним із поліпшенням умов проживання та комунікативного фону на території домашнього світу, виникає обґрунтоване припущення про емоційність, неміцність, недовговічність повернень.

Повернення у свою культуру може призвести до зворотного культурного шоку. Проблема зворотного культурного шоку не так прийнята і зрозуміла в міжкультурному дискурсі, як стрес акультурації в іншій культурі. Повернення додому в повсякденній свідомості не пов'язується з ситуацією стресу. Тому і філософський інструментарій цієї проблеми тільки починає вироблятися. Як і в разі культурного шоку багато аспектів зворотного культурного шоку є суб'єктивними, кожен індивід набуває унікального досвіду у ставленні до своєї домашньої культури. Проте, можна виділити загальні соціальні ознаки повторного шоку при поверненні людини до свого колишнього світу.

Сигнали рутинної комунікації направляють поведінку членів групи. Той, хто повертається, виявляється відстороненим від «культурного зразка групового життя» [11, с. 79], за формулюванням С. Баньковської, на підставі якого узгоджуються уявлення, події, соціокультурне буття. Зустріч з домашнім світом пов'язана з відмінностями: людина вже звикла до світу за межами дому; зміни відбулися у домашньому світі; виникає невідповідність очікувань людини реальності домашнього світу. Стикаючись із проблемою зворотного культурного шоку, багато поверненців вважають її унікальним, тільки їм даним досвідом, замикаються у просторі своїх переживань, що заважає їй подоланню. Виявлення закономірностей, соціокультурних аналогій дозволяє розробити інструменти адаптації у комунікативному процесі повторного включення. Засновник і директор комунікаційної компанії Across Cultures, автор багатьох праць із крос-культурної адаптації К. Сторті у книзі «Мистецтво повернення додому» [399] виділяє ключові змінні, що впливають

на сприйняття ситуації повторного включення в домашню культуру. На основі його аналізу та нашого дослідження узагальнюємо соціальні обставини, що впливають на виникнення зворотного культурного шоку: добровільне або вимушене повернення; очікуване або раптове; вік. Слід враховувати попередній досвід повторного входу; тривалість перебування за межами «свого» світу; ступінь взаємодії із новим середовищем; ступінь відкритості середовища повторного включення (наявність близького оточення, готовність до підтримки); характер взаємодій з домашньою культурою під час перебування за її межами. Важливим фактором є ступінь відмінності між домашньою та приймаючою культурою.

Джон і Джин Гуллахорни розширили гіпотезу U-кривої культурного шоку до W-кривої і, за дослідженням К. Уорда, С. Бохнера і А. Фернхема, «стверджували, що крива коригування повторюється при повторному вході в домашнє середовище» [408, р. 81]. Зворотний культурний шок відображає аналогічні до вищевикладеної схеми етапи: після розмикання зв'язків з приймаючою культурою настає етап емоційного підйому від очікування зустрічі з домашнім світом. Він часто закінчується усвідомленням того, що більшість людей не виявляють зацікавленості до досвіду мандрівника (на що він сподівався). Це один із маркерів переходу на етап розчарування і дезорієнтації. Під час нього комунікація набуває рис байдужості і відчуження або критики й ворожості. За висловом А. Шюца, тому, хто повертається, дім показує незвичне обличчя [393, р. 294]. Поширеною реакцією стає критичне ставлення, відчуття «чужості» домашнього світу і прагнення повернутися назад. Маргінальність нової ідентичності поверненця створює напруженість у спілкуванні з домашньою спільнотою. Відчуження від «системи релевантностей» (А. Шюц) домашнього світу спантеличує і викликає досаду, веде до конфліктної комунікації. Адже людина впевнена, що повертається у звичне середовище, оточення тих, хто її розуміє. Саме тому вона чинить опір процесу адаптації, протестуючи проти необхідності приймати комплекс змін.

Актуальною і малодослідженою для вітчизняної науки є проблема зворотного культурного шоку в умовах війни. Певний наробок належить українській дослідниці О. Даніленко – стаття «“Той, хто повертається додому” в сучасній Україні: постановка проблеми» [68]. У зв’язку з неможливістю проведення офіційних опитувань на непідконтрольній Україні території Донбасу, немає даних про мотивації та кількість переселенців, що повернулися додому. Авторкою було зроблено спробу методом включеного спостереження та бесіди дослідити феномен зворотного культурного шоку під час війни з Росією. На підставі бесід з українськими переселенцями, які здійснили спробу повернутися додому, пропонуються наступні висновки.

У статті «Міжкультурна комунікація: від розрізнення до включення» [144] наведено приклади бесід із вимушеними переселенцями у часи військового конфлікту на Донбасі. «Багато з них описують своє повернення як розчарування і марні зусилля заново “пустити коріння”» [145, с. 206]. «Переселенці, які здійснили спробу повернутися в Донецьк у 2015–2019 роках, описують суспільство, відкинуте на декілька десятиліть назад. Категорія “майбутнє” взагалі не артикулювалася» [145, с. 206–207]. Заборона свободи мислення, екзистенційні ризики, «відсутність законності й легітимності, економічний занепад і кордони в цих регіонах загострюють відчуття “недомашнього” буття. Тому до закінчення конфлікту основною стратегією роботи з ВПО є стратегія їх інтеграції у приймаючі громади» [145, с. 207].

Актуальною проблема зворотного культурного переходу постає для українців – трудових мігрантів, що повертаються додому. Цивілізовані умови можуть пом’якшити, але не вирішують проблему повернення. Ця проблема є проблемою змін – суб’єкта в новому оточенні і змін у домашній культурі за цей період. Дистанціювання від домашнього світу призводить до його ідеалізації, збереження позитивних спогадів і соціальних зв’язків, очікувань незмінності його топологічних параметрів. Комунікативна взаємодія повернення в домашню культуру базується на знанні соціальних правил і культурних зразків повсякденного життя до від’їзду. Стандартизація та

рутинізація відносин, відсутність новаційного досвіду жорстко регламентують інтерпретації ситуацій і поведінки групи. Усвідомлення того, що життя там триває без нас, змінюється і вимагає адаптації до цих нових умов, а також невідповідність наших нових уявлень про світ нашому старому способу життя і викликає стан шоку. Розрив єдиного простору і часу зі своєю групою зменшує поле інтерпретацій, в якому проявляється інший. Вирваний з тканини домашнього світу мандрівник повертається з іншим набутим соціальним досвідом і для відновлення відносин, відчуття «свого» простору має заново вибудовувати зв'язки. Особливо це проявляється в ситуації повернення в домашній простір із середовища підвищеного стресу й ризику (війна, в'язниця, полон, територія голоду, епідемії, беззаконня). Зміна особистості під впливом жорстоких обставин не завжди розуміється і приймається в домашньому просторі.

Дослідники (показовими є статті А. Шюца «Той, хто повертається додому» [393] і Х. Мартіна «Проблеми зі зворотним культурним шоком» [382]) відзначають розчарування трансгресанта від відсутності інтересу мешканців домашнього світу до його досвіду перебування за межами культурного кола і, як наслідок, взаємне непорозуміння й відчуження. Великий пласт досліджень з цієї теми торкається повернення ветеранів з війни. Кожна країна виробляє свої стратегії реабілітації воїнів, використовуючи культурні механізми і досвід, напрацьований суспільством. Першим завданням держави у цьому випадку має бути делегування в місцеві громади засобів і програм допомоги ветеранам щодо подолання їхніх травматичних переживань. Аналізуючи феномен військового досвіду, А. Шюц зазначає, що після повернення додому унікальність індивідуального досвіду солдата, «досвід травми», що зробив його іншим, не розуміють навіть ті, хто симпатизує йому, перебуваючи під впливом картини, сформованої засобами масової інформації. «Вони будуть намагатися знайти знайомі риси, що вже сформувалися, типажів солдатського життя на фронті... Так, може виявитися, що багато вчинків, які здаються людям проявом найбільшої мужності,

насправді для солдата в бою – лише боротьба за виживання або виконання обов'язку, тоді як інші численні приклади самопожертви і героїзму залишаються недооціненими людьми вдома» [393, р. 305]. Умови воєнного часу, дислокація військових далеко від сім'ї, домашнього світу первинної групи, зміни в їх внутрішньому світі і зовнішніх обставинах актуалізують концепт «повернення додому» в українському дискурсі. Перед демобілізованими і їхніми сім'ями гостро постає проблема «збирання буття з осколків». Повторне включення після служби у простір повсякденного життя, як показує досвід американських досліджень, може тривати від кількох місяців до кількох років. Топологія включення створює мережу стосунків, що задіяні у реабілітації: близьке оточення (родина і друзі), робота, особисте сприйняття ситуації, соціокультурний досвід, показники здоров'я. Переформатовується вся система домашнього світу на засадах взаєморозуміння і солідарності. Одна з найбільших проблем для цих сімей, мабуть, полягає в перегляді сімейних ролей, оскільки військовослужбовець часто стикається з несподіваними труднощами пристосовування до домашнього рутинного життя, яке, можливо, змінилося з моменту його від'їзду: члени сім'ї взяли на себе нові функції, діти подорослішали; батьки потребують догляду і т. ін. Брак комунікації навколо цієї реструктуризації є частим джерелом конфліктів і стресу в реінтеграції сімей. Як показують дослідження прибулих з Іраку вояків, почуття розділеності з домашнім світом пов'язувалося військовослужбовцями з втратою статусу, відсутністю очікуваної поваги цивільних осіб, переконання, що учасники війни дотримуються більш високого стандарту відносин, складністю й неоднозначністю цивільної повсякденності. Труднощі комунікації були викликані також психологічними причинами: низькою терпимістю, невмінням контролювати гнів, слабким самоконтролем, розчаруванням (невідповідністю очікувань).

Професор Лісабонського університету Пауло Гренджо розглядав методи ресоціалізації ветеранів Мозамбіку [353]. Посттравматична інтеграція здійснювалася відповідно до місцевих уявлень про причинність нещасть, до

примордіального світу предків, до правил наївної історичності (Е. Гусерль). В обрядах брали участь усі жителі села, що було позитивним проявом солідарності з людиною, вітанням і прийняттям її колективом, давало можливість «нового старту» ветеранові. Вчений навіть приділив серйозну увагу післявоєнним ритуалам очищення, зважаючи на релігійну специфіку країни [353, р. 383]. Він підкреслив, що комунікативні ритуали в цій культурній рамці не мали б свого ефекту без менш офіційних, визнаних у приватному житті дій «одомашнення» цілителями. Механізм очищення включав драматизацію події – імітацію комбатантом дій, що здійснювалися на війні. Тим самим ветеран брав на себе відповідальність за минулі діяння, що знаменувало початок процесу очищення. У культурах з архаїчними традиціями на предків так само, як і на живих старійшин, покладається роль захисників і коригувальників поведінки нащадка. Зв'язок із предками забезпечує, як вважають жителі Мозамбіку, духовну рівновагу і гармонію людини з оточенням. Отже, недостатньо лікувати хворобу, необхідно відновити соціальний баланс, зокрема, гармонію з предками. За допомогою цієї системи переконань стає зрозумілою роль ритуалів, що очищують, не лише для тіла, але і для душі. Цікавим є герменевтичний аспект цієї розвідки. Проводилися ритуали драматизації минулого. Дії у військовому минулому інтерпретувалися спільнотою, яка приймала ветеранів, як виняткова ситуація, насильство пояснювалося необхідністю підпорядкування наказам, а не власній свободі волі. Метою ритуальної вистави було не зосередження на відчутті провини, а необхідність обійти його через виконання виняткових дій у виняткових умовах. У результаті дія людини розумілася як обов'язок, нормальний у ненормальних умовах війни. «Солдат зобов'язаний прийняти роль, яку йому потрібно виконати на війні, це частина феноменології його соціального світу» [353, р. 385]. Отже, травматичний досвід не вибирається як базовий для подальшого життя, а виштовхується з культурного простору. Таке мовчання Ж. Деріда називав свідченням «оборонного руху розуму» [78, с. 64], блокуванням комунікації. Тому, на нашу думку, не мовчання, а спільне

обговорювання сприяє реабілітації. Продуктивність ритуалу в тому, що він спільний, поєднує життєві світи тих, хто прийшов, і тих, хто їх зустрів.

Як би це не здавалося занадто простим і тривіальним, у боротьбі зі зворотним культурним шоком основною умовою стає встановлення рутинних відносин, закріплення правил домашньої комунікації. Одним із сучасних засобів адаптації є засоби комунікації: мобільний зв'язок, Інтернет, соціальні мережі. Комунікація з домашнім світом може тривати в письмовому або відеоформаті. Інше питання – потреби в поверненні до попереднього світу. Реінтеграція є гострим питанням не тільки через зворотний шок, але й через обґрунтування її необхідності. Повернення завжди важке (якщо не йдеться про туризм), але чи вважає людина його необхідним? Відповідь на це питання пов'язана з проблемою ідентичності. Процеси глобалізації впроваджують нове правило: «там, де ти, там твій дім». Пристосовуючись до нового простору, ви приносите дім з собою. Одну з відповідей на проблему зворотного культурного шоку пропонує космополітична модель «громадян глобального світу», що демонструє реінтеграцію як варіант, а не зобов'язання.

Підсумовуючи сказане, слід зазначити, що література за темою акультурації представлена соціологічними, культурологічними, психологічними дослідженнями з різним акцентуванням проблематики, іноді несумісною концептуалізацією акультурації, тому виникла необхідність здійснити соціально-філософський синтез цих знань. З емпіричних досліджень зрозуміло, що на встановлення соціокультурної ідентичності впливає широке коло чинників, включаючи індивідуальні характеристики: вік, стать, соціальний стан, освіта, мотивація до міграції; характеристики групи: сталість міжкультурного переселення, зв'язків культурної спільноти з домашньою культурою, внутрішньогрупова солідарність; і широкий соціокультурний контекст нового середовища, включно з культурним плюралізмом і масштабами забобонів та дискримінації в цьому суспільстві.

Перехід в іншу культуру являє собою яскравий, хвилюючий досвід, який заохочує новий світогляд, підсилює культурну цікавість, толерантність,

підтримує готовність досліджувати незнайомі місцевості, ламає стереотипи і виховує розуміння культурного різноманіття. З іншого боку, стрес акультурації може викликати почуття незахищеності в новому просторі, вимагає великих витрат психологічних і фізичних ресурсів. Не слід причини невдалої комунікації шукати тільки в незнайомому оточенні, проте імовірно, що акультураційний стрес у досвіді новоприбулих обумовлений відсутністю знайомої мови, осіб і діяльності. Соціокультурна адаптація в новому суспільстві пов'язана з рівнем освіти і доходів, володінням мовою і контактами з членами приймаючого суспільства.

Були встановлені топологічні параметри акультурації новоприбулих комунікантів. Міжкультурна взаємодія може розгортатися в кількох напрямках: публічне включення; включення у домашній світ діаспори; інтеграція у приймаючу культурну спільноту; диференційоване включення; виключення з нового культурного простору. Аналіз проблеми стресу акультурації показує, що, незважаючи на болючість і складність цього періоду, він є необхідним засобом адаптації до нової культури, формує здатність жити в постійно мінливому світі, де розмиваються географічні і культурні межі і все більш важливою стає комунікація без кордонів. Його проявом стає переживання зворотного культурного шоку. Обґрунтовано, що зворотний культурний шок не є тільки проблемою особистого досвіду, але й маркером соціальної зрілості оточення та розробленості суспільних механізмів включення. Для дослідження цієї проблематики недостатньо роботи психологів, вона потребує глибоких аналітичних розвідок в області філософії (зокрема, філософії повсякденності), соціології, культурології.

5.2. Стратегія гостинності у комунікації з Іншим

Контексти гостинності супроводжують життєдіяльність будь-якого соціуму, культури, держави. Назва тексту Ж. Дерида «*Pas d'hospitalité*» перекладається і як «крок гостинності», і як «немає гостинності», що

підкреслює філософ О. Петровська [226]. Гостинність уявляють, як зазначає французький філософ А. Монтандон, «як всеохоплюючу цінність і навіть як інстинкт, їй надають безліч якостей і атрибутів, що показує, до якої міри поняття гостинності ідеологічно й міфологічно навантажене» [212]. Гостинність завжди відкриває себе не тільки як «характерна для конкретної спільноти модель поведінки» [165, с. 232], реальне надання людиною або спільнотою свого місця, часу, речей в тимчасове користування іншому, але й як комунікативна можливість і потенційна подія. Вона є важливою соціальною інституцією, яка розширює горизонт життєвого простору суспільства і зміцнює його взаємозв'язки з іншими культурами. Ідея гостинності є тим самим кроком відкритості до Іншого, який мав на увазі Ж. Дерида. Але ця практика випробовується культурним розмаїттям, інакшістю, соціальними ризиками і політичними викликами, тому вимагає зусиль, щоб в культурному зіткненні відкривати нові світи.

Значна роль у філософському осмисленні поняття гостинності належить І. Канту [119], Ж. Дериді [345; 346], Ж.-Л. Нансі, Ж. Бодріару [25], Е. Левінасу, А. Монтандону [212]. Цікаві дослідження гостинності як соціокультурного феномену та досвіду Чужого подані зарубіжними і українськими вченими С. Зенкіним, В. Морозом, В. Пазенком, І. Пахоловою, О. Петровською. К. Пашков, Є. Фунтусов аналізували цей феномен у контексті дарообміну, І. Комарніцький, Р. Соловій – у релігійному аспекті. Але вітчизняній науці бракує системного соціально-філософського дослідження теоретико-методологічної моделі гостинності.

Слово *гостинність* має різні змістовні аспекти, які проявлені у різних культурних традиціях і правилах. У роботі «Словник індоевропейських соціальних термінів» Е. Бенвеніст виділяв важливі моменти у розумінні феномену гостинності. По-перше, це «рівність відносин між людьми в результаті дії компенсації дарунків, обміну» [19, с. 74]. По-друге, гість інтерпретується як ворог: «Щоб пояснити зв'язок між значеннями “гість” і “ворог”, зазвичай робиться припущення, що і те і інше є похідними від

значення “чужинець”, яке засвідчено ще в латині; звідси “чужинець з добрими намірами – гість”, а “чужинець з недобрими намірами ворог”» [19, с. 77]. Розуміння гостя як ворога аналізує дослідниця І. Пахолова. На її думку, ця якість «відобразила відмінність, що виникла між своїм і чужим співтовариством і уявлялася як відмінність між внутрішнім і зовнішнім. Гість, перебуваючи на території або у співтоваристві гостинних господарів, включається у їхнє життя як чужий, не асимілюючись. Тут анулюється інститут гостинності, заснований на взаємному обміні, а поява “чужинця” розцінюється вже як зовнішнє вторгнення» [221, с. 33]. Отже, у гостинності розкриваються, як зазначає І. Пахолова, «два мотиви – мотив договору, що затверджується і підкріплений взаємними дарами, і мотив ворожнечі й небезпеки, яку несе з собою гість» [221, с. 33]. Відомий дослідник гостинності С. Зенкін подає етимологічний аналіз поняття гостинності: «Французьке *d'hospitalité* в історії означало практику прийому паломників і біженців, тоді як етимологічно споріднене російське слово *гість* означало *купця*; відповідно розвиток цієї загальної лексики на французькому ґрунті породив слова <...> *шпиталь* і *хоспіс*» [105]. Звідти ж походить назва «гостинний двір». Аналіз гостинності базується на використанні топонімів свій / чужий і гість / господар.

Звернення до культури архаїчного суспільства з жорсткими й чіткими зразками соціальних відносин, що передбачають інструментальний характер соціальних дій, роз'яснює коріння тих культурних процесів і феноменів, з якими стикається сучасний дослідник. Така культура здається упорядкованою, її передбачуваність гарантує зрозумілість ставлення до Іншого, протиставляється тривозі перед невідомістю, сучасними викликами і ризиками. Для ранніх культур характерна гостинність у межах дружньої комунікації, що нагадує договір братання. Г. Гарбар наводить приклад поняття *kala* в африканських племенах – «це друг, в кожному з племен, які він відвідує, і стосовно такого друга він має право на все, що йому належить: і на його хатину, і на його дружину» [54, с. 86]. Така непомірна гостинність могла призвести «до повного зубожіння» господаря, як формулює П. Рікер [264,

с. 432], але обов'язково виконувалася. На Кавказі гостинні стосунки відображено у традиції кунацтва. Кунак – це друг, що належить іншому домашньому світові і на якого, як пише Г. Гарбар, як на покровителя горець «у разі потреби міг би покластися. Обопільна користь зробила кунацтво свято шанованим поміж черкесами» [54, с. 86]. Цей звичай гостинності був заснований на кодексі честі і забезпечував прихисток і допомогу, зміцнював дружні стосунки між сусідніми родами, формував загальні цінності і соціальні правила.

В умовах традиційного суспільства гостинність певним чином поставала регулятором політичних та правових відносин, розвивала культурні та економічні стосунки. Поняття про гостинність виростало з морально–релігійного обов'язку шанобливого прийому і захисту гостя. У німецькій міфології Одін випробовував гостинні чесноти людей у вигляді бідного мандрівника. Недоброзичлива зустріч господарів вела до майбутніх нещасть. Грецька гостинність відображена у міфі про Зевса і Гермеса, які також відвідували мешканців селищ й міст. Гостинний прийом вони отримали тільки у старій домівці Філемона і Бавкіді, за що старих було щедро винагороджено: хатина перетворилася на храм, в якому вони стали служителями, а після смерті втілилися у два дерева з одним коренем.

Найдавнішою формою міжкультурних взаємодій у Стародавній Греції була гостинність-проксенія, яка визначала як індивідуальні стосунки між людьми, так і взаємини між спільнотами і полісами. І. Комарніцький підтверджує це положення: «Спочатку гостеприймець як приватна особа, захищав інтереси прибулих громадян з інших міст, допомагав вирішувати їхні проблеми. Згодом такі союзи між приватними особами для захисту гостя трансформуються в договори між окремими громадами, населеними пунктами і навіть державами» [165, с. 232].

Привабливість гостинності до чужого була пов'язана, по-перше, з матеріальною вигодою. Культуролог А. Поплавська в огляді сучасних розвідок гостинності як соціальної дії вважає, що її смисл «скерований на

отримання людиною певної вигоди, про що свідчать соціально-економічні фактори: обмін безпекою, створення комунікативної мережі у вигляді знайомств, укладання договорів про дружбу, побратимство, вільну торгівлю, обмін благами, інформацією тощо» [233, с. 169]. Інтенсифікація торговельної діяльності вела не тільки до формування міжособистісних гостинних стосунків, а й до становлення соціальної інституції гостинності, коли приймаюча держава або місто забезпечували мандрівникам-торговцям захист життя і майна. Г. Гарбар підкреслює, що «у північних германців торгівлі стосунки дуже впливали на зміцнення звичаю гостинності вже в новій її формі, коли гостинність стала етично обов'язковою не тільки для друзів, але й для всіх жителів місцевостей, яких відвідували чужоземці» [54, с. 86]. По-друге, гостей шанували в очікуванні звісток. Інформування про інші світи, звичаї, спосіб життя відігравало важливу роль у механізмі гостинності. Право отримання унікальної інформації належало тим, хто піклувався про іноземців – у Греції проксенам, а від них політичній еліті. Поліс захищав свого проксена. Але такий статус мав як свої переваги, так і ризики: проксена могли звинуватити в неправильному дотриманні правил або шпигунстві, він міг потрапити в неласку впливової політичної сили. Його дії не були закріплені у державному законодавстві, а знання наслідувалися. Феномен проксенії надав подальшу перспективу для розвитку міжкультурної комунікації та створення системи міжнародних зв'язків давньогрецького світу.

У традиції греків найважливішою етапом гостинного ритуалу вважалася не зустріч гостей, а проводи. Прийом і проводи як межі гостинності загострюють топологію свого і чужого. У просторі гостинної події як виявляється, так і «тимчасово нейтралізується засаднича опозиція свого / чужого» [105], як зазначає С. Зенкін, коли гість знаходиться у межах домашнього світу господаря, сприймає його спосіб життя, освоює його певним чином, з іншого боку, ознайомлює зі своїм світосприйняттям. Комунікація уводить гостя у простір чужої культури і її мета полягає не в узгодженні картин світу господаря і прибульця, не в досягненні взаєморозуміння, а в

односторонньому засвоєнні гостем правил культурної території, на якій він знаходиться: «в ході цих ритуалів гість стає “своїм чужим”, “освоюється” або “присвоюється” господарями» [105], як пояснює С. Зенкін.

У Стародавньому Римі грецьку проксенію нагадувала жрецька колегія феціалів, що «відповідала за вирішення суперечок і непорозумінь, що виникали між державами, народами і племінними союзами. Жоден важливий зовнішньополітичний захід не починався і не закінчувався без санкції феціалів» [76, с. 4], стверджує запорізький історик В. Денисенко. Із прадавніх часів запорукою міжнародної гостинності був статус недоторканності дипломатів. П. Рікер вважає символічною мовою між державами ставлення до послів, в якій «закодовано найменші деталі пересувань, заяв, знаки схвалення чи протесту» [264, с. 428]. Посол персоніфікує правила гостинності, уособлює в собі мову державної гостинності. В. Денисенко наголошує на значенні гостинності у становленні «не лише міжнародно–публічних відносин, а й міжнародно–приватних – забезпечення статуту іноземця, зародження консульських відносин» [75, с. 27] у Стародавньому Римі. Гостинність спонукала до розвитку правових відносин, зокрема «елементів і принципів приватного права в загальній системі правового регулювання міждержавних відносин античності» [75, с. 27].

Давня традиція гостинності є своєрідною формою захисту домашнього світу, втіленням принципу «Не роби іншому того, чого ти не хочеш, щоб робили тобі». З цієї точки зору цікавою є теологічна й етична суперечка довкола «Золотого правила» моральності. П. Рікер у бесіді з К. Сіговим аналізує цю контраверзу наступним чином: «У Євангелії від Марка і від Луки цей принцип піддано суворій критиці і сказано, що саме так чинять погани. Золоте правило обіцяє переваги в майбутньому, у ньому прихована пастка. Погани приймають одне одного, щоб самим бути прийнятими: це дар, який вимагає відплати» [264, с. 432].

З релігійними чинниками пов'язує І. Комарніцький гостинне ставлення до іншого українцями. Починаючи з аналізу культури Київської Русі, він

знаходить коріння у прийнятті християнства, коли «старі язичницькі форми гостинності зазнали відповідних трансформацій, наповнившись новим змістом, як цього вимагали приписи нової віри» [165, с. 233], а особливий статус гостя пов'язує з «теофанією як міфологічним уявленням про те, що Бог у людській подобі мандрує по землі (хоча, власне, теофанія означає також втручання божественних сил у хід історії). Кожний знайомий і тим більше незнайомець, що завітав до хати, міг виявитись посланцем Бога або самим Богом, що прийняв людську подобу» [165, с. 234]. С. Зенкин робить суттєве зауваження про те, що «в ритуалах такої “трансцендентальної” гостинності зникає або, принаймні, послаблюється взаємність і циклічність обміну. Процеси візиту і прийому гостей більше не зумовлюють один одного, розвиваються кожен самотійно» [105]. Гостинність виявляє свою безкорисливість і безумовність дару.

Протиріччя гостинності в складних та небезпечних ландшафтах місцевості є яскравою демонстрацією протиріччя між домашнім і чужими світами. З одного боку, ставлення до чужого не передбачає відповідальності, яка зв'язує родинні стосунки. Уявлення про іншого як про ворога виправдовує агресивне ставлення до чужого, навіть бажання його пограбувати. І. Кант звертав увагу на відсутність гостинності «жителів морських берегів (наприклад, берберів), які грабують судна в найближчих морях і забирають у рабство моряків, які потерпіли крах біля їхніх берегів, або жителів пустель (арабських бедуїнів), які розглядають наближення подорожніх до кочових племен як право на пограбування подорожніх» [119, с. 399]. Але, з іншого боку, саме «усвідомлення небезпеки – не випадковий чинник розвитку гостинності», зазначає Г. Гарбар [54, с. 87]. Тому на важкодоступних територіях спільноти цінують тих, хто дістався до них.

Гостинність архаїчного суспільства є традиційною і ритуалізованою. Функціональний характер проявів гостинності пов'язаний з ритуалом дарообміну. Ми не розглядаємо релігійний аспект теми офірного дару (заклик Христа підставити щоку, що розмикає круговий ланцюг провини й подяки;

жертвопринесення Христа та ін.), це не стосується теми дисертації. Підґрунтям любові (як християнського, так і антропологічного принципу) завжди, як вважає І. Пахолова, є «дар без віддяки, що створює територію свободи – той, хто дає, вільний у своєму дарі, а той, хто приймає, вільний в тому, щоб прийняти або відкинути дар, а також не відповісти на дар своїм даром. Якщо любиш – люби, даруй себе, не чекаючи і, тим більше, не вимагаючи нічого навзаєм. За великим рахунком, дія дару без віддяки не відмінюється навіть тоді, коли на дар отримана відповідь – адже відповідь була необов'язковою і багато в чому випадковою» [221, с. 34].

У сучасній філософії проблема дару набула глибокого символічного сенсу. Якщо у кожному конкретному випадку ми можемо розглядати гостинність у зв'язку з різними інтересами та потребами культурної спільноти, суттєво поняття гостинності має семантику дару іншому. Є. Фунтусов вважає, що мова йде не про предмет-дарунок або дію, а про «ситуацію, умовою актуалізації якої є її вже-вислизання, вже-збулося, її не мислимість, при якій власність виступає як власність. І під нею слід розуміти можливість (але яка вже завжди реалізована тільки тому, що вона можлива) здійснення вчинку» [293, с. 123]. Дар можливий лише там, де суб'єкти нічого не чекають один від одного. П. Рікер протиставляв дар ринковому обміну, де він розуміється як «можливість отримати щось навзаєм» [264, с. 430]. Змістовна відмінність дару як речі від ідеальної ситуації дару полягає в тому, що дар-річ завжди виконує функцію обміну (наявного або прихованого), засновану на еквівалентності. П. Рікер наводить приклад обміну подарунками в Японії як «надзвичайно тонкої справи»: «Людина, що займає високе соціальне становище, повинна робити подарунки іншим, але тільки за умови, що ті зможуть віддячити їй тим самим. Це прихований обмін» [264, с. 432]. У Китаї встановлення доброзичливих взаємовідносин супроводжується обміном подарунків. Ця гостинна традиція приховує у собі небезпеку, оскільки «від того, хто отримує занадто дорогий подарунок, з часом чекатимуть відповідної особистої

послуги, що може ускладнити ведення переговорів і поставити у скрутне становище осіб, повноваження яких обмежені» [83, с. 69].

У повсякденному соціальному досвіді гостинності проявляється як принцип безумовного дару, так і дар у відповідь. Наприклад, за стародавнім кавказьким звичаєм гостя три дні ні про що не запитують, пропонуючи йому, чужакові, дах і харчі. Такий дар без віддяки не є винятковою подією, а є дією пересічної людини в повсякденній ситуації. І. Пахолова звертає увагу на значення гостинності безумовного дару як «конкретної можливості “чужого” заявити про себе як про “чужого” – тут ми маємо справу з готовим “місцем” для “чужого” в соціокультурному просторі» [221, с. 38].

Ж. Бодріяр доводить, що принципом, «котрий виявляється суверенно вищим і визначається антагоністичністю по відношенню до нашого економічного “принципу реальності”» [25, с. 14] постає оберненість: «Оберненість дарунку виливається в дарункові-у-відповідь, оберненість обміну в посвяті, оберненість часу в циклічності, оберненість виробництва у руйнуванні, оберненість життя у смерті, оберненість кожного мовного елемента і смислу в анаграмі – у всіх площинах панує одна й та ж всеосяжна форма оберненості, форма циклічного обігу, знищення; вона повсюдно кладе край лінійності часу, лінійності мови, лінійності економічного обміну і нагромадження, лінійності влади» [25, с. 14–15]. Лише вона одна, як інтерпретує Є. Фунтусов, «скидає хоч би натяк на замикання сенсу і речі раз і назавжди. Постійна циркуляція руйнує топологічне простоювання» [293, с. 123]. Ж. Бодріяр стверджує: система відносин, що претендує на «абсолютну бездоганність», приречена на «безповоротне згасання» [25, с. 18] і у цьому процесі «стратегією виступає катастрофічність» [25, с. 18], тобто «треба підштовхнути речі до їхньої межі, й тоді цілком природним чином відбудеться їхнє обернення у свою протилежність – і руйнування» [25, с. 18], а значить, «глибинною, онтологічною підставою суспільства як такого і є саме амбівалентність» [293, с. 124], підсумовує думку Ж. Бодріяра Є. Фунтусов.

У символічному обміні немає «єдиного еквівалента, цього мірила цінності» [293, с. 124], тому, як зазначає Є. Фунтусов, не може бути створена соціальна «вертикаль, саме тому ця стихія мислиться Бодріярм як найбільш справжня, найбільш стійка, найбільш досконала» [293, с. 124]. Ж. Бодріяр доводить, що коли цей обмін порушується, а залишається лише можливість однобічного обдаровування, що «передбачає можливість нагромаджувати і переміщувати цінність в односторонньому порядку, то суто символічне відношення гине і постає влада – надалі вона тільки розгортається в економічному механізмі контракту» [25, с. 71].

Французький дослідник А. Монтандон впевнений, що «поняття гостинності утворює нестабільну систему, яка ніколи не може бути заповнена до кінця, передусім, у зв'язку з даром і асиметричним обміном, через який вона увесь час стикається з негостинністю. Тим самим вона відрізняється від реального прийому гостей, дії, що цілком реалізовується, тоді як у гостинності завжди виявляється якийсь ніяк не відшкодований недолік. Це поняття – завжди випробування і ризик, бо включає правила, але одночасно і їх порушення» [212]. Воно «відкрите абсолютній інакшості» [212].

Еволюція інституту гостинності пов'язана зі змінами суспільства, культури, форм комунікації. Виникає необхідність у розрізненні гостинності як міжособистісної взаємодії і як суспільного явища, що має інституційний, політичний та інші виміри. Інтерес І. Канта та інших мислителів Просвітництва (Hirschfeld C. «Von der Gastfreundschaft, eine Apologie für die Menschheit»; Knigge A. von «Du commerce entre les hommes») до проблеми гостинності пов'язаний з осмисленням цього, другого вектору розуміння у контексті завдань національної держави. У праці «До вічного миру» І. Кант показує обмеженість і внутрішню суперечливість закону гостинності. Він виділяє третю дефінітивну статтю вічного миру, в якій стверджує, що «право всесвітнього громадянства має бути обмежене умовами всезагальної гостинності» [119, с. 397]. Мова йде про право іноземця на те, «щоб до нього у країні, в яку він прибув, не ставилися як до ворога» [119, с. 397]. Однак це

ще не означає ставлення як до друга. «Право, на яке може претендувати іноземець, – це не право гостинності, <...> а право відвідування» [119, с. 397]. Останнє належить усім людям через право «спільного володіння землею поверхнею, на якій, як на поверхні кулі, люди не можуть розсіятися до нескінченності і тому мають терпіти сусідство інших; спочатку ж ніхто не має більшого, ніж інший, права на перебування в цьому місці землі» [119, с. 397]. Загальні умови людського буття – територія спільної планети – визначають характерну рису дару як такого, що є властивим кожному. «Дар – це постійне, вічне, те, що завжди свідчить не про однакове, однобічне, а про загальне, що належить усім» [293, с. 125].

Питання про «право відвідування» лише поставлене, але не до кінця пропрацьоване І. Кантом. Обмеження права іноземця, який знаходиться на чужій території правом відвідування, але ще не проживання («для цієї мети був би необхідним особливий дружній договір, який робив би його на певний час членом дому» [119, с. 397]) свідчить не про досвід або перцепцію гостинності, а саме про право. Сьогодні це питання постало одним з найгостріших у практичній політиці, правовій та ідеологічній сферах. Воно створює концептуальний фон для будь-якої сучасної рефлексії про гостинність.

Процеси глобалізації, розвиток комунікаційних технологій, міграційні виклики і номадизм трансформують міжособистісні та міжкультурні взаємозв'язки, розривають традиційні відносини, загострюють питання гостинності. Її зміст набуває характеру державної стратегії, що пов'язано із встановленням чітких правил і механізмів взаємодії суспільства з політичними, етнічними, трудовими, мігрантами, іноземними студентами, туристами. В цих умовах топологія «свого-чужого» розкриває сенс протиріччя «право-закон» гостинності. Міркування з цього приводу пропонує Ж. Деріда у низці своїх праць. На жаль, не до всіх праць ми маємо доступ, тому змушені звертатися також до дослідників, які викликають довіру як обізнані фахівці у творчості Ж. Деріди. Розглядаючи слідом за І. Кантом антиномію

безумовного й умовного, «права необмеженої гостинності» і «закону гостинності», Ж. Дерида характеризує її як «парадокс, напругу між двома однаково необхідними законами без опозиції» [347]. Ідея Ж. Дерида полягає у тому, що «існує єдиний в своєму роді закон гостинності. Він стоїть поза законами (у множині). Однак саме він, цей незаконний закон, цей *nomos a-nomos*, визначає всі множинні закони гостинності, більш того – він вимагає їх» [224, с. 109]. О. Петровська наголошує, що гостинність тлумачиться Ж. Деридою як право і обов'язок щодо іноземця. Спілкуючись з французьким філософом, вона роз'яснює суперечність права і умовного закону гостинності, яка полягає в тому, що умовою гостинного прийому є те, що «господар, який надає притулок, залишається паном у власному будинку, затверджуючи закон гостинності як закон домівки, або свого «господарства», як закон тієї ідентичності, яка обмежує саме місце гостинності» [226]. «Обмежена у статусі закону гостинність завжди залишається на порозі самої себе» [346, р. 14], стверджує Ж. Дерида. Цей «пори́г» долається не тільки раціональним чином, це та топологічна межа, яка спонукає розпізнати подію зустрічі. Зустріч дарується, вона нічого не гарантує, а відбувається у просторі можливості. Її супроводжують два режими мовлення, як зазначає О. Петровська: «мовчання і власне мова. Абсолютна гостинність полягає в призупиненні мови, мови конкретної, визначеної, і навіть звернення до Іншого (ми не задаємо йому питань, хто він і звідки, як його звуть, чи зможу я “асимілювати” його в свою сім'ю, народність або державу). Ставити запитання – це означає ставити межі гостинності, стримувати її, перетворювати в закон і обов'язок» [224, с. 110].

Однак, у реальності закон абсолютної гостинності конкретизується у низці соціокультурних норм, політичних і юридичних законів, специфічних диференційованих практиках. Вони стають однаково необхідними для створення ефективної реальної комунікації, формування гуманістично орієнтованого законодавства, стратегії, що допоможе уникнути негативних наслідків необмеженої гостинності. Перспектива входження в Європейську спільноту примушує з особливою пильністю розглядати тему гостинності до

мігрантів, її межі, критерії національної приналежності. Саме у такому соціально-філософському контексті актуалізується проблема державної гостинності. А. Монтандон наполягає, що «природа державної гостинності відрізняється від природи гостинності індивідуальної, навіть якщо в основі і тієї й іншої є готовність надати прийом і повагу людської гідності, що в обох випадках передбачає гостинність» [212]. В країнах, де загострилися проблеми прийому мігрантів, межі гостинності окреслюються законом, але через нечіткість визначення прав новоприбулих суб'єктів державна гуманістична гостинність часто набуває декларативного характеру. Умовою гуманістичної гостинності може стати пріоритет міжнародного права над правом національних держав. У наявній соціальній реальності він може діяти у національних державах, якщо вони «погодяться зробити міжнародну правову норму елементом своєї власної юридичної системи й обмежать свою свободу дій заради виконання зобов'язань, що накладаються міжнародним правом» [53].

Право політичного притулку стало основною причиною збільшення міграційних потоків на території країн Заходу. Потрібно знати ризики, але не «закривати двері», побоюючись Іншого, триматися на тонкій грані дружності й автономії, не уподібнюватися «поліції, інквізиції або митному контролю» [347], як коментував Ж. Дерида. Як цивілізовані люди, ми заперечуємо ксенофобію за визначенням, але часто приховуємо свою нетерпимість до іншого за раціональними міркуваннями, прагматичними інтерпретаціями, що, погодимося з французьким мислителем, насправді є сумнівною тактикою, від якої людство більше втрачає, ніж отримує. Слід визнати, що встановлення обмежувальних заходів легалізації «нерегулярних» мігрантів є вимушеним на тлі соціальних, політичних, економічних ризиків, загрози тероризму. В умовах сучасних трансформацій людству доведеться переосмислити завдання, форми прояву і значення гостинності, наново визначити її в повсякденних і політичних практиках *прийому* гостей, туристів, іммігрантів. Ця проблема потребує як свого вирішення у кожній окремій ситуації, так і філософського

узагальнення й універсалізації гостинності як сучасного принципу. Окреслюючи соціальні горизонти практик гостинності, слід взяти до уваги амбівалентні тенденції до глобалізаційного розмивання меж і, в опір цьому процесу, до наполегливого пошуку стійких солідарних зв'язків національних спільнот, локальних суспільств, збереження соціокультурних ідентичностей. У глобальному світі поняття гостинності має перспективу втратити свій сенс.

Спосіб буття з іншими є не тільки моральним, а й загальнокультурним питанням. Милосердне ставлення до інакшості стикається з дією соціального принципу «свій-чужий». Проблема полягає не лише в тому, щоб свобода фізичного переміщення людей була юридично обґрунтована. Актуалізується проблема культурної відносності, доступності або недоступності для людини способу культурного буття інших народів. Гостинність приймаючого світу поширюється на іммігрантів за умов їхньої інтеграції у нове культурне середовище, прийняття його цінностей, правил і устоїв. Якщо діаспори обмежують спілкування з мешканцями приймаючої країни, живуть у ній замкнутою культурною спільнотою, гостинність до них також обмежується.

У «Книзі гостинності» французький поет Е. Жабес висловлює думку про гостинність мови: «Вона лише те, що нам вдається витягнути з неї» [100, с. 34], тому мова – завжди те, чого ми чекаємо від нас самих. Мова є потужним чинником національної солідарності, вона є «домом нашого буття», її гостинність є тим рівнем, на якому зникає ксенофобія. Умови сучасної гостинності (паспорт, віза, імміграційні закони, митні обмеження), що покликані «контролювати потік», можуть обмежити гостя в соціальних і політичних правах, у часі й просторі перебування, але позбавити його права говорити мовою приймаючої країни ніхто не може, навпаки, це сприяє встановленню дружніх міжкультурних стосунків.

Комунікативна модель гостинності не є асиміляційною моделлю. Вона підкреслює право гостя на «чужість». Топологічна структура гостинності містить у собі прийом, внутрішній простір гостинної події, проводи. Кожен з етапів є дуже важливим, має свої особливості і може бути включений у

вдосконалення механізму міжкультурної комунікації. Соціальний ритуал гостинності обумовлює у процесі його засвоєння формування відповідної комунікативної поведінки. Гостинність є складною проблемою для філософської рефлексії, осмислення якої вимагає звернення до культурних, мовних, політичних аспектів. Для цього ми досліджуємо гостинні традиції архаїчних суспільств, де практика гостинності найменше опосередкована нормативним дискурсом, і здійснюється найбільш спонтанно, поза абстрактною рефлексією. Така феноменологічна розвідка дає змогу дослідити унікальні прояви культурного досвіду гостинності.

Антиномія гостинності полягає в тому, що абсолютний обов'язок виражається відносним поняттям. Ідеалізований концепт «абсолютної» гостинності, коли господар впускає в домашній простір, дає місце гостю, мандрівникові, іноземцеві як анонімному іншому, без усяких взаємних зобов'язань, реалізується у «відносній» гостинності, коли вона вписана у право, у звичай, передбачає соціальний, культурний, політичний, родинний статус учасників договору. Проблема права відвідування замість права постійного проживання, заявлена І. Кантом, постає найгострішою у політичній, правовій, ідеологічній сферах, що актуалізує сучасну соціально-філософську рефлексію феномену гостинності.

5.3. Стратегія доместикації в освоєнні культурно Іншого

Домашній простір надихає науковців на розробку теоретичних і методологічних концептів аналізу культурного світу. Ми дослідили цей аспект міжкультурної проблематики у статті [144]. На початку 90-х років XX ст. британським вченим Р. Сільверстоуном [394] започатковано концепцію *доместикації* (поняття запозичено з біології) простору як потужну аналітичну модель на протипагу поширення проявів технологічного детермінізму. Концепція доместикації виникла значною мірою завдяки антропологічним студіям і дослідженням проблеми споживання, а також вивченню контекстів,

в яких були випробувані інформаційні та комунікаційні технології (ІКТ). Як мовний, так і технологічний виміри доместикації актуалізовані в сучасних процесах комунікації. Будь-яка технологія є результатом конкурентного процесу, соціального дискурсу, узгодження позицій і випрацювання правил використання. Так, в комунікації задіяні комунікативні технології як щось сконструйоване і соціальні суб'єкти і спільноти, які здійснюють конструювання. Сучасні технології нав'язують об'єкт-центричну соціальність, коли вони не тільки полегшують комунікацію, а й вторгаються в наше повсякденне життя, стають носіями нових ризиків. Наприклад, ноутбуки, телефони, інші гаджети удосконалюють нашу комунікацію, але є небезпека, що все життя тепер – у цьому гаджеті. Доместикація пропонує м'які варіанти освоєння технологій зі збереженням свого культурного простору.

Походження цього концепту пов'язано з латинським *domesticus* (той, що належить дому), від якого походить англійське дієслово *domesticate* – приручати. Трактуння Кембриджського словника – «приводити тварин або рослини під контроль людини для забезпечення харчуванням, енергією або компанією» [349] й Оксфордського словника – «утримувати як домашню тварину; культивувати» [350] обмежують сенс цього поняття, більш змістовного у сучасному соціальному дискурсі. У віртуальному просторі інформаційної епохи відбуваються стрімкі зміни змістів, що породжує новий дискурс доместикації, в якому вона переважно розглядається як спосіб інтерпретації та використання інформаційно-комунікаційних технологій, їхня соціокультурна адаптація, тобто найбільш уживане значення цього поняття – це процес упровадження інформаційно-комунікативних технологій у повсякденне життя. Концепція набула чітких контурів у роботах Р. Сільверстоуна [394], Л. Хаддона [356; 357; 358], Е. Хірша [395]. Р. Сільверстоун у відомій праці «Телебачення і повсякденне життя» розумів доместикацію як «перехід, переведення об'єктів через межу, яка розділяє публічний і приватний простір, з положення нових, незнайомих у стан відомих, зрозумілих, звичних» [394, р. 98]. Потім додав, що це процес

«приручення дикого і культивування прирученого» [394, р. 174]. «Дикість» комп'ютерної техніки дослідник В. Козирьков бачить у тому, що «суспільне виробництво комп'ютера не може врахувати всіх індивідуальних особливостей людей. Комп'ютер створюється як відкрита, публічна сукупність елементів, яка повинна з'єднатися на основі індивідуальних запитів, потреб і пристрастей» [127, с. 22]. Приділяючи серйозну увагу феноменам повсякденності, Р. Сільверстоун був стурбований інтенсивним впливом медіа-комунікації на людей і їхнє домашнє коло. Як коментує його послідовниця К. Лейсі, «конкретні і своєрідні способи, якими будь-який конкретний індивід або домогосподарство взаємодіє із засобами масової інформації ... можуть бути ледь зафіксовані в широкій картині медіа-систем» [371, р. 63], але пошук значущості цього виміру медіа-комунікації «повинен продовжуватися, оскільки досвід цієї конкретної участі має істотне значення для залучених і навіть цілком може вторгтися в загальні риси формальної економіки способами, які стануть несподіваними і руйнівними» [371, р. 63]. На думку британської дослідниці, засоби масової інформації «завжди повинні бути контекстуалізовані з точки зору більш широкої соціальної історії і стосовно вітчизняної, національної та глобальної аудиторії» [371, р. 64].

Вагомий внесок у розробку концепції належить норвезьким ученим з Тронхейму, які зв'язали концепцію з літературою про соціальні потреби у сфері комунікативних технологій з тим, щоб вирішити, чому і як технології з'являються у тій чи іншій формі, які завдання виконують, коли презентуються споживачеві. Згодом вона поширилася на іншу європейську аудиторію, частково завдяки європейським академічним мережам у цій області, які з'явилися наприкінці ХХ ст. Пізніше проблематикою зацікавилися дослідники Австралії, Північної Америки та Азії. На пострадянському просторі фрагментарно зустрічається звернення до концепції доместикації у соціальному контексті у працях О. Волкова, Д. Дороніна, В. Козирькова [127], О. Мітрошенкова, І. Усачової [283], але коли поняття *одомашнення* «використовується для вираження локалізації людини в соціальному

просторі» [127, с. 20], як показує В. Козирьков, це значно знижує методологічний потенціал доместикації.

Українські лінгвісти використовують це поняття поряд із «форенізацією» (очуження / очужинення) як стратегії перекладу текстів, що «враховують не лише мовну форму, а й культурну складову оригіналу» [175], зазначає українська філологія І. Куліш. Доместикація застосовується для наближення іншомовного тексту до системи понять і уявлень своєї культури, «підкорення культурно чужого домінантним цінностям цільової культури» [227, с. 153], за висловом М. Пилипчук. Воно корелює з поняттям «адаптивний переклад». Лінгвістична доместикація вписується в загальну лінгвокультурну ідею, що бікультуралізм важливіший для перекладу і міжкультурного розуміння, аніж білінгвізм. Відомий київський перекладознавець І. Корунець пише про складність «процесу й механізму освоєння лексичного матеріалу й художньої літератури... мовою-реципієнтом», тобто про доместикацію, відзначаючи, що поняття не набуло «ще належного в перекладознавстві поширення й визнання» [169]. Він навіть пропонує відповідне дієслово, характеризуючи взаємини римлян з грецькою мовою: «Не знаходячи... словам синонімічних відповідників, Цицерон і його попередники та наступники просто доместикували / одомашнювали ці поняття-терміни у фонетичній і часто структурній формі мови переможеного ними, але багатого духовно народу» [169]. Це одне з найважливіших семантичних значень, що перетворюють доместикацію на ключове робоче поняття дослідження комунікації. Запозичення і привласнення слів, сюжетів з міфології та літератури інших культур стає містком у міжкультурному спілкуванні. І. Корунець аналізує доместикацію «Енеїди» Вергілія І. Котляревським у його травестійній «Енеїді» і П. Скарроном у бурлескній поемі «Переіменований Вергілій». «Доместикація сюжетів, тематики й засобів зображення сприяла розвитку не тільки мов, а й літератур та мовних засобів, зрештою розвитку виражальних засобів національних мов» [169].

Західний дискурс доместикації отримав своє продовження в темах комплексу медіарепертуарів у працях Л. Хаддона [357], освоєння комп'ютерних технологій – в роботах Е. Д. Ахада та ін. [321], М. Оне [328], А. Чигони [338], аналізі політичної комунікації – Р. Роккі [390], Е. Стеннінг та ін. [397], культури й моралі – М. Бакарджієвої [329], К. Аска та К. Соренсена [325], А.-Дж. Берга та М. Лі [332]. Деякі з досліджень пропонували узагальнюючий погляд на ІКТ як цілісний комунікаційний ансамбль, що організовує устрій і ритм домашнього світу та пов'язує дім зі всім світом. Інші зосередилися на впливі конкретних технологій, як-от телефон – С. Бергман [333], кабельне телебачення та домашні комп'ютери – Л. Хаддон [356], Ф. Карлсен та Т. Сіверцен [367], Інтернет – К. Аск та К. Соренсен [325]. Так, наприклад, Е. Д. Ахад, М. Аншарі, А. Раззаг у статті «Доместикація смартфонів серед підлітків у Брунеї-Даруссаламі» [321] вивчають використання мобільних телефонів підлітками у країнах не західного контексту (зокрема, серед малайців). Дослідження інформаційно-комунікативних технологій представлені науковому співтовариству в релігійному і поколінному контексті.

Норвезькі дослідники К. Аск та К. Соренсен у своєму останньому дослідженні (2017 р.) аналізують процес доместикації як колективний закон, використовуючи як приклад онлайн-гру World of Warcraft [325]. Вони зосередили увагу на проблемі конкретних результатів доместикації в конкурентних ситуаціях, сприяли розвитку концепції «колективної доместикації» та показали, як у перформативно орієнтованих діях доместикація може налагодити спільну роботу людей, яким необхідно діяти разом. Американська дослідниця Р. Уїллетт у статті «Доместикація онлайн-ігор для тінейджерів – дискурсивні поля, повсякденні ігри та сімейне життя» використовує актуальну теорію «для врахування соціального досвіду та символічних значень ігор та ігрових пристроїв у приватному та публічному контексті дитячої гри» [412, р. 146]. Аналіз фокусується на соціальному процесі, за допомогою якого онлайн-ігри приходять у домашній світ і

включаються в повсякденне життя сімей. Показано, що ігри, як і інші медіа-події, впливають на повсякденні сімейні практики та стають частиною сімейних історій, цінностей та відносин у домогосподарствах. Дослідження Р. Уїллетт сприяє розумінню значень підліткових онлайн-ігор та підкреслює можливості концепції доместикації для аналізу дитячих медіа-практик. Б. Де Шуттер, Дж. Браун та В. Ванден Абиле, навпаки, цікавляться проблемою включення цифрових ігор у повсякденне життя людей похилого віку [342].

А-Дж. Берг та М. Лі у статті «Фемінізм і конструктивізм: Чи є у артефактів гендер?» розглядають «можливості встановлення діалогу між фемінізмом і конструктивізмом у галузі технологічних досліджень» [332, р. 332]. До гендерних розвідок належить переосмислення ролі чоловіка, який, ідучи від ролі публічного, громадського, політичного суб'єкта, доместикується, віддає перевагу ролі домогосподаря. Твердження саме по собі суперечливе, але активно озвучується в сучасних гендерних дискусіях, оскільки відображає реально наявний, хоч і мало поширений феномен. До того ж реалізація чоловіка (як і жінки) поза домом не означає його «дикого» стану і відлучення від домашнього світу. Ця характеристика не є очевидною. Трансформація і змішання публічного і приватного просторів в сучасному світі, про що йшлося у підрозділі 3.1., тягне за собою зміну гендерних ролей, ставлення до робочого простору як до значимого не менш, ніж дім, доместикацію суспільних відносин.

Учені університету Кейптауна А. Чигона, В. Чигона, П. Кайонго та М. Кауса показали необхідність доместикації сучасних ІКТ у навчальних закладах ПАР на прикладі «шкіл у неблагополучних громадах» [338, р. 21]. Розглядаються її класичні етапи: «Одомашнення складається з трьох основних процесів, а саме: комодифікація, присвоєння та перетворення» [338, р. 24]. Доместикація дає розуміння того, як досягти продуктивного використання комунікативних технологій, як від комодифікації перейти до їхнього включення і конверсії.

Норвежці Д. Хелле-Валле і Д. Слеттемеас [361] розглядали соціокультурні й мовні параметри доместикації. Вона подається як центральна аналітична концепція в розгортанні безлічі технологічних процесів у комунікації. Вчені аналізують «практичний аспект мови та значення і те, як ІКТ набувають значення лише як частина практико-комунікативного контексту» [361, р. 45]. Підкреслюється неоднозначність терміна «доместикація»: «акт приведення предметів у внутрішні сфери (дому і, отже, в царство приватного)»; акт «одомашнення, тобто “приручення” дикої природи» [361, р. 46]. Ця двозначність, на думку авторів, є невдалою з аналітичної точки зору, тому вони наполягають на трактуванні її як акту інкультурації. Прив'язуючи ІКТ до концепту мовних ігор Л. Вітгенштейна, вони відносять доместикацію до «фундаментального і необхідного процесу контекстуалізації» [361, р. 47].

Норвезька дослідниця Лоуренс Хабіб у низці своїх статей (остання 2017 р. – «Навчальні технології доместикації у вищій освіті: історія двох віртуальних навчальних середовищ» [355]) представила погляд на доместикацію в системі вищої освіти, у впровадженні системи управління навчанням в університеті. А філософ М. Йоханссон вважає цифрові ігри пов'язаними з «моральним проектом домашнього світу» [365, р. 2] і підкреслює їхній ціннісний потенціал і ймовірну шкоду як предмет активного обговорення в публічних дискурсах. Вона аналізує властивість дистанціювання, що «потенційно створює поділ між домочадцями, а також ефективність тактики в повсякденному житті сімей у створенні моральної спадкоємності» [365, р. 2], що протистоїть сприйнятливості дітей до цифрових ігор. Про сприйнятливості і залежність від персонального комп'ютера міркує також філософ В. Козирьков. Його логіка вибудовується навколо теми «одомашнення» як тварин, так і техніки. Звертаючись до «оніричного дому» Г. Башляра, він стверджує, що «дім може духовно поглинати людину. <...> Так відбувається відчуження людини і втрата нею своєї душевної незалежності. Зі свого боку дім набуває антропоморфних якостей, стаючи

“органопроєкцією” людини» [127, с. 25]. Поза домашнім простором речі й домашні улюбленці втрачають свій вплив, а у домашньому просторі «відбувається антропоморфізація, олюднення тварин і техніки, але лише тому, що властивості і якості людини існують у відчуженому стані, належачи не самій людині, а дому» [127, с. 25]. Так, доместикація комп'ютера як антропоморфного призводить до психічної залежності від нього.

Норвезькі дослідники Т. Сіверцен і Ф. Карлсен у праці «Ви не можете відчувати запах троянд онлайн: вторгнення у ЗМІ і зворотна доместикація» піднімають гостру проблему щодо користувачів мас-медіа: «як мінімізувати їх взаємодію із засобами масової інформації» та «створити образ життя та ідентичність, які були б менш медіацентричними і більш вкорінені в “реальне життя”» [367, р. 25]. У концептуальному полі доместикації аналізуються «процеси, мета яких полягає у тому, щоб зменшити значність, а не інтегрувати медіа і комунікаційні технології в життя користувачів» [367, р. 25]. Важливою і перспективною темою дослідження тенденцій доместикації є проблема підліткової та молодіжної доместикації ком'ютерів і перетворення їх на субкультурні артефакти.

Засоби комунікації все більше відповідають номадичному способу життя, удосконалюються і спрощуються, піддаються доместикації. Ж. Атталі так описує цей процес: «Кочові об'єкти, втручаючись у наше життя, утворюють галактику товарів, які на перший погляд знаходяться в повному безладі і не пов'язані один з одним. Але насправді вони об'єднані одним принципом управління: всі вони призначені для маніпуляції інформацією – образами, формами, звуками, причому роблять це на величезних швидкостях, трансформують послуги, що надаються вам іншими людьми, у предмети, одночасно корисні й портативні, вироблені в ході індустріального процесу» [326, р. 99]. «Номадичні» предмети не обмежені жорсткими просторовими і часовими рамками, мобільні, вони не будуть інертними, як зауважує Ж. Атталі, а «представлятимуть життя, інтелект і цінності тих, хто їх створює і використовує» [326, р. 96]. На них накладаються функції продовження

людської тілесності й розширення інтелектуальних можливостей. Так, за допомогою номадичних засобів удосконалення життєдіяльності в різних сферах соціального буття людина доместикує (освоює, приручає, спрощує) складний сучасний культурний простір. Як вважав дослідник топології тілесності О. Тхостов, «найбільш чітким критерієм освоєності, згортання в стійкий конструкт служить саме зникнення феномена, яким я починаю користуватися, не відчуваючи ніяких труднощів, і саме існування якого стає для мене неявним» [279, с. 6]. Доместикація означає зміну і подолання межі між суб'єктом і об'єктом, що освоюється. Зав'язуються значущі відносини, коли об'єкт переносить свої властивості в повсякденне буття суб'єкта, вписується в його тілесність.

Доместикація виступає тією стратегією, що веде до освоєння різних соціокультурних форм відповідно до знайомих норм і традицій, вона спрямована до збереження соціокультурних зв'язків і відчуття зрозумілості обжитої території і дає змогу спільнотам, позбавленим опіки держави, освоювати нові культурні умови і організовуватися у громади солідарної комунікації, ставати спроможнішими до спротиву сучасним викликам. Висновок підрозділу полягає в тому, що доместикація є технологією освоєння культурних феноменів, «м'якої» інтеграції їх у домашній світ. Вперше у вітчизняній філософії систематизовано літературу західного наукового дискурсу з проблеми доместикації. Полісемантичність поняття доместикації веде до виділення низки її культурних конотацій: 1) одомашнення, приручення диких тварин; окультурення рослин; 2) освоєння чужого, незнайомого, адаптування його до умов певного середовища (до цієї семантики належить і доместикація інформаційно-комунікаційних технологій); 3) стратегія наближення тексту іншої культури до культури мови, в яку він перекладається. У широкому сенсі йдеться про освоєння культурно чужого, незнайомого феномену, адаптування його до умов певного середовища. У такому розумінні, як універсальна культурна стратегія, доместикація застосовується у нашому науковому дослідженні і пропонується до розгляду науковому співтовариству.

Освоєння незнайомих явищ і технологій методом доместикації перетворює їх на соціально дружні. Аналіз механізму доместикації як об'єктивації, включення та перетворення показав, що ці процедури відіграють значну роль у соціальному застосуванні нових інформаційно–комунікаційних технологій.

Доместикація соціокультурного простору поширюється на аналіз сприйняття окремих соціальних груп, культур, країн як близьких або віддалених, чужих. Це стає особливо важливим для орієнтування індивіда або групи у соціокультурному, геополітичному просторі, усвідомленні ідентичності.

5.4. Мовленнєві стратегії ефективної міжкультурної комунікації

Мовленнєві стратегії віддзеркалюють мовні картини тих культур, в яких існують. Вони нерозривно пов'язані із соціокультурними чинниками комунікації і формують дискурсивний простір міжкультурного спів-буття. Харківська дослідниця С. Домніч підкреслила перетворення мовленнєвих практик на стратегії соціокультурної комунікації внаслідок реалізації «цілей, напрямів, бажань людини, <...> вони стають такими комунікативними стратегіями, в яких відбувається взаємодія мови – мовлення – мовленнєвих практик (дискурсу), оскільки саме людина сполучає ці стратегії» [89, с. 14]. Комунікативні стратегії є елементами дискурсивних практик. Насамперед, необхідно позначити відмінність комунікативної стратегії й тактики. Стратегія підпорядковується загальній комунікативній меті і використовує як мовні, так і невербальні засоби комунікації. Тактика втілює окремі комунікативні наміри в процесі комунікативних практик. Поняття «практики» вживається в найрізноманітнішому повсякденному і теоретичному контексті, стає популярним у різних видах соціальних дискурсів. У темі міжкультурної комунікації практики підкреслюють міжособистісний і колективний досвід взаємодії з іншою культурою. Їх варіативність залежить від позицій комунікантів та їх руху всередині соціокультурного поля, переміщень з одного

поля до іншого, перспективи суміщення полів взаємодіючих сторін, «у кожному разі є зміна умов існування суб'єкта дискурсу, тобто умов конструювання / розуміння мовного висловлювання» [219, с. 335], підкреслює значення топологічного розміщення комунікантів В. Палагута.

Розробка мовленнєвих стратегій міжкультурної комунікації спирається на способи оприявленості топологічних процедур номінації, розгортання діалогу і «збирання» окремих дискурсивних «місць» представників різних культур в систему загального комунікативного простору в мовних практиках порубіжної соціальності. Безліч варіантів типології мовленнєвих стратегій мають у своїй основі різні класифікаційні ознаки, які залежать від цілей досліджуваної форми комунікації та завдань дослідницької діяльності. Вибір стратегії залежить від того, як концептуалізовано комунікативну подію і в якому соціокультурному контексті вона відбувається. У міжкультурній комунікації використовуються стратегічні форми організації мовної поведінки, які не тільки відповідають цілям і задумам особистостей, що комунікують, а й враховують культурне тло ситуації. Їхніми складовими виступають як окремі висловлювання, так і форми комунікативного обміну: монолог, діалог, полілог.

Діалог є комунікативною формою, яка топологічно спрямована на розрізнення смислів, виявлення намірів комунікантів, суміщення дискурсивних позицій через заперечення своєї у пізнанні іншої. Скористаємося фразою Ю. Крістевої, яка висловлена в іншому контексті, але відображає думку про те, що в побудові діалогу комуніканти стверджують «себе через своє власне заперечення», відбувається «спроба вийти за межі сфери свого значення <...> з тим щоб на її місце поставити її інше» [173, с. 115]. У діалозі суб'єкт «прагне до злиття з Іншим (зі своєю подобою, що розрізняється)» [172, с. 110]. Полілог стає все актуальнішою комунікативною формою в умовах віртуальної реальності і потребує подальшої розробки принципів і правил спілкування. Він розподіляє багатоголосся позицій у мережеских і потокових структурах суспільства. Ґрунтуючись на презумпції

рівності всіх комунікативних позицій, він створює відкритий, незавершений простір дискурсу, можливість конструювання нових смислів.

Комунікативна мета суб'єктів, що взаємодіють, може втілюватися за допомогою стратегій зближення або дистанціювання. Стратегії зближення спрямовані на скорочення дистанції, на усунення міжособистісних та міжкультурних меж, на взаємність, співпрацю, взаєморозуміння, на задоволення бажання кожного бути почутим і зрозумілим. Дистанціювання доречно, якщо необхідно підкреслити свій статус, або не можна уникнути конфліктності. Топологічне розміщення стратегій і тактик у системі міжкультурної комунікації, їх функціональність визначається залежно від критерію зближення / дистанціювання.

За цілями реалізації виділяють презентаційні, конвенціональні й маніпулятивні стратегії [281, с. 250], як класифікує А. Уланов, для чого використовуються мовленнєві стратегії інформування, кооперування, маніпулювання [281, с. 250]. Для міжкультурної комунікації при первинному контакті основним робочим інструментом виступає презентаційна стратегія, інформування про культурні особливості, завдання комунікативної події, її картографування. Для встановлення контакту використовуються тактики залучення уваги комунікантів вербальними і невербальними засобами: цікава тема, акцентування інтересу на проблемах співрозмовника, вигук, епатаж, питально-відповідна форма бесіди, поза готовності слухати, відкриті жести, жестикуляція відповідно до культурних норм співрозмовника. Конвенціональні стратегії спрямовані на досягнення компромісу або згоди. Тут корисною буде кооперативна тактика, метою якої є солідарна взаємодія. Культурна приналежність впливає на сприйняття того, що позначається як солідарна комунікація. Наприклад, українці розуміють солідарність з комунікативним партнером у тому, щоб замислитися над його проблемами, обговорити їх в тих випадках, які розглядаються як нав'язливість у низькоконтекстній, схильній до дистанціювання та автономії німецькій культурній спільноті. Такі приклади доводять, що мовленнєві тактики

залежать від культурних відмінностей. Нові форми солідарності характеризують посилення процесів глокалізації.

Стратегія маніпулювання, як показує О. Шиманова, «реалізується через прихований вплив на адресата і змушує його чинити всупереч власним бажанням. Ця стратегія допускає гіперболізацію, замовчування, фабрикацію фактів і подій, спрощення понять, навішування ярликів» [312, с. 39].

Конвенціональні стратегії дистанціювання спрямовані на демонстрацію «співрозмовнику визнання його незалежності, особистої автономії» [178, с. 172], пише лінгвістка Т. Ларіна, окреслення меж взаємодії. У топологічній орієнтації індивідуалізму / колективізму ця стратегічна лінія притаманна індивідуалістично орієнтованим культурам. Набір мовленнєвих засобів визначається відповідно до мети комунікації. Дистанція позначається і на вербальному, і на невербальному рівні. Риторика дистанціювання використовує спонукальні речення, що підкреслюють соціальну ієрархію. Для аналізу різниці в культурних мовленнєвих формах нам стане в нагоді зіставлення Т. Ларіною різномовних традицій. Спираючись на її висновки, можна побачити, що українська мовна традиція сприймає наказовий спосіб як саме собою зрозуміле, тоді як англomовні комуніканти намагаються уникати імперативів. Тому рекомендації, поради та накази формулюються непрямым чином, з використанням засобів пом'якшення категоричності висловлювань. Для порівняння наведемо звернення вчителя до учнів. В українському класі фраза вчителя: «Увага на дошку!» сприймається з належним успіхом. Англійська фраза: «Можу я привернути вашу увагу до дошки?» буде впливати слабше і викликатиме здивування учнів, «оскільки з їхньої точки зору імператив тут видається єдиною можливим способом вираження спонукання» [178, с. 208]. Так проявляється особливість комунікативної поведінки українців – імпозитивність – «допустимість здійснення прямого впливу на співрозмовника» [178, с. 304].

На невербальному рівні співрозмовники дотримуються прийнятної дистанції (наприклад, в американців вона становить близько 90 см, а у японців

скорочується до відстані зігнутої руки). Як зазначає Т. Ларіна, стратегії зближення спрямовані на «скорочення дистанції, на усунення інтерперсональних меж, на взаємність, співпрацю, взаєморозуміння, на задоволення бажання кожного бути поміченим, зрозумілим, почутим» [178, с. 308]. Одну з таких стратегій – стратегію позитивної ввічливості – П. Браун і С. Левінсон оцінюють як «соціальний прискорювач (каталізатор)» [Цит. за 178, с. 309], який скорочує дистанцію між суб'єктами спілкування. До цього веде пошук спільних смислів та співпраця з адресатом. Т. Ларіна узагальнює стратегії зближення в наступних практичних рекомендаціях. В англomовному спілкуванні прийнято приділяти увагу співрозмовникові, його інтересам, перебільшувати симпатію до нього, підкреслювати інтерес, бути оптимістом. Для зближення використовуються тактики підтвердження спільної думки, пошуку згоди, уникнення розбіжностей, включення комунікантів у загальні дії, звернення на ім'я, маркери внутрішньогрупової приналежності [178, с. 310]. Стратегії зближення пов'язані з експресивними мовленнєвими актами: «подяка, вибачення, вітання, прощання, комплімент, похвала, привітання» [178, с. 323]. Мовленнєві стратегії дистанціювання та зближення можуть бути використані з метою маніпуляції. Як сукупність мовних дій для досягнення комунікативної мети, вони розгортаються в мовленнєвих тактиках. «Відхід від прямолінійності, пом'якшення категоричності, використання модальності можливості замість імовірності, експліцитного й імпліцитного заперечення, використання вибачень, применшення своїх інтересів, уникнення прямих звернень» з одного боку, і «вираз співчуття, зацікавленості, зазначення групової приналежності, залучення співрозмовника в спільну діяльність, роздача обіцянок, демонстрація перебільшеного інтересу й уваги» [62, с. 60], з іншого, можуть стати засобами маніпулятивної стратегії.

Провідне місце в мовленнєвих міжкультурних практиках займають проблеми перекладу. Але переклад не завжди ідентично відображає зміст тексту висловлювань. Герменевтичне питання вже було порушено у розгляді концепцій доместикації та форенізації. І. Куліш зазначає, що «чужість,

дистанційованість мови та культури може виступати критерієм оцінки рівня доместикації чи форенізації. Терміни “дослівний” та “вільний” переклади фокусуються на мовній формі і стосуються мовного перекодування» [175]. «Труднощі перекладу» можуть створити проблеми як у повсякденній міжкультурній комунікації, так і у розумінні змісту наукових, професійних текстів. В. Манакін наводить приклад із викривленням концепту М. Гайдегера: «назву праці “Kehre” трактували як “Поворот” (у філософському кредо). Проте в шабських говірках це слово має значення “поворот серпантину до зворотного боку перевалу”, тобто важливий момент смислу втрачено» [203, с. 137]. Тому доместикація іншомовних слів потребує ретельної герменевтичної роботи.

Ще один варіант доместикації пов'язаний із впливом соціокультурних умов на зміст топосу. Використовується процедура топологічного «переписування» іменування речі, або присвоєння найменуванню, що висловив інший, свого змісту, «перейменування себе відповідно до найменування, яке мені дає зовнішній партнер по комунікації» [192, с. 612], як описує це явище просторової семіотики Ю. Лотман. Така топологічна процедура «тягне за собою семіотичне обеззброєння іншої сторони» [192, с. 612] і може з успіхом використовуватися у комунікації протистояння. Відомим прикладом є прізвисько «Укроп», яке дали українським воїнам противники. Воно узурповано, включилося в мову і символи українських армійців, відповідно втрачаючи зневажливу і набуваючи позитивної оцінки, постало знаком українського опору.

Н. Луман зауважував: «Навіть якщо комунікація буде зрозуміла, то це ще не означає, що вона буде прийнята» [195]. На підвищення ефективності комунікації, порозуміння, переконання спрямовані традиції риторичної майстерності. Не тільки знання логічного механізму побудови мовлення та форм аргументації в спілкуванні, а й риторичні засоби, що діють у локаціях «етосу» і «пафосу», працюють на оптимізацію спілкування. Риторичні прийоми діють як комунікативні тактики. Риторика породжується «системою знака» і «покликана перешкодити його виснаженню» [172, 109–110].

Ю. Крістева вважає діяльність риторики «антисистематичною за своєю суттю: вона утримує сенс, але ні в якому разі його не фіксує» [172, с. 110]. Впроваджуючи культурні тексти у мову, риторика підтримує механізм живого руху сенсу. Варіативність в інтерпретації комунікативних подій обумовлює застосування таких риторичних тактик, як тропи (метафора, гіпербола, літота, синекдоха, перифраз, евфемізм та ін), стилістичні фігури (антитеза, інверсія, асиндетон, хіазм та ін.). Як ми стверджували раніше, «риторичні фігури – не просто орнаментальні прикраси» [129, с. 112]. В сучасному суспільстві «вони грають важливу роль у створенні “одухотвореного простору”» [129, с. 112]. Вони презентують і захищають людину в її оголеності і невідповідності належного і сущого, надають їй впевненості у соціальному світі. Як розглядав значення риторики Г. Блуменберг, «факт того, що людина біологічно не прикріплена до специфічного довкілля, може бути зрозумілим або як фундаментальна відсутність належного спорядження для самозбереження, або ж як відкритість до повноти світу, котрий більше не акцентується лише у термінах життєвих необхідностей» [23, с. 7].

Успішній реалізації якісної комунікації може заважати різний вербальний і ситуативний контекст, відповідно, відмінність в обсязі та рівні знання про цю комунікативну подію. Спілкування може бути продуктивним, а може зазнати комунікативної поразки, і найбільш відповідним для налагодження міжкультурних відносин є «досвід навчання, набуття культурно значущих соціальних навичок» [408, р. 36], підсумовують К. Уорд, С. Бохнер та Е. Фернхем, на працю яких ми спиралися у розгляді проблематики підрозділу 5.1. Для порівняння: багато досліджень у ХХ ст. відносили цю проблему до психологічної, і навіть психіатричної, «будь-які невдачі з боку прибульця були пов'язані з нездатністю людини впоратися, або слабкістю в характері й відповідне «лікування» було консультуванням і терапією» [408, р. 36].

Одними з перших дослідників соціальної взаємодії як «взаємно організованої кваліфікованої роботи» були М. Аргайл і Л. Кендон, які в руслі

інтеракціоністського підходу застосували до комунікації модель «соціальних навичок» [324]. Вони представили емпіричні дані, що вказують на розбіжність елементів практик соціальної взаємодії залежно від їхньої культурної основи. Ми спиралися також на фундаментальні наукові розвідки Е. Хола, Г. Гофстеде, Ф. Тромпенаарса, Е. Хірша, А. Вежбицької, К. Уорда, С. Бохнера, Е. Фернхема, Я. Бломмаерта, які досліджуються у попередніх розділах і підтверджують нашу гіпотезу про те, що зменшення невизначеності як перешкоди міжкультурного взаєморозуміння можливе за допомогою освоєння навичок комунікативної компетентності, пошуку культурної схожості, отримання й розширення знань про контактуючу культуру.

Комунікація може відбутися тільки за умови бажання взаємодіяти у її учасників. Необхідність пристосовуватися до стрімких соціокультурних змін, комунікаційних технологій, нових способів спілкування вимагає від суб'єктів удосконалення комунікативних знань, здібностей і навичок, що становлять основу комунікативної компетентності. Слід підкреслити відмінність між поняттями «компетенція» і «компетентність», оскільки в теорії і практиці освіти, в міжкультурному дискурсі ці поняття іноді вживають як синоніми. Компетенція демонструє певний комплекс знань, здібностей, практичних навичок, набутих через досвід у відповідному предметному полі. А компетентність означає якість людини, що здобула ці знання, уміння й навички, «завершила освіту на певному щаблі, що виражається в готовності (здатності) на його основі до успішної, продуктивної, ефективної діяльності з урахуванням її соціальної значущості і соціальних ризиків, які можуть бути з нею пов'язані» [310, с. 289], зазначають Г. Шаимова та Ш. Абдуразакова. Враховуючи визначення комунікації у дисертації, до комунікативної компетентності доречно віднести інформаційний, лінгвістичний, риторичний та соціальний параметри. Комунікативна компетентність у такому сенсі визначається як оволодіння комплексом мовленнєвих, аналітичних, соціальних, культурних та психологічних навичок, знань і умінь, необхідних для успішної реалізації комунікативної взаємодії.

Мова створює соціокультурний простір мовленнєвої діяльності, базовий простір комунікації, а мовлення забезпечує її динаміку і ситуативність. Мовленнєві стратегії відповідають на комунікативний запит, тому можуть бути солідарними і конфліктними. Вони пропонують репертуар мовних тактик відповідно до практичних цілей комунікантів, характеризуються динамічністю та гнучкістю відповідно до соціокультурних, інформаційних, психологічних обставин спілкування. Мовленнєві стратегії і тактики є похідними від культури, до якої належить мовець. Щоб уникнути невдачі в міжкультурній комунікації, необхідно враховувати культурні відмінності в застосуванні мовних засобів. Задля досягнення цілей у процесі мовної комунікації використовуються методи риторичної майстерності. Право на здійснення комунікативних стратегій співрозмовників забезпечується топологією діалогу. Відкритість до іншого, налаштованість на співпрацю, розрізнення культурних та індивідуальних якостей співрозмовників уможливають діалоговий і полілоговий способи спілкування. Найважливішим ресурсом міжкультурної комунікації виступає комунікативна компетентність учасників.

Висновки до 5 розділу

Стратегії міжкультурної комунікації встановлюють загальний порядок комунікативних дій, мовленнєвих актів, невербальної поведінки суб'єктів взаємодії, спрямовані на оптимізацію розвитку комунікації, прогнозування її результату.

Стратегія подолання меж характеризує процес культурного переходу. Конфлікт культур на рівні індивідуального і групового сприйняття іншої культури позначається як культурний шок. У сучасних розвідках більш вживаним є термін «стрес акультурації». При переході людини із знайомої, домашньої культури в незнайому, чужу зустрічаються два різні набори реалій, уявлень, традицій. в результаті чого можлива втрата звичних знаків і символів

повсякденного буття і культурної взаємодії. Акультураційний стрес може виникати і всередині домашньої культури, бути частиною вступу в нове соціокультурне середовище (робота, громадська організація, сім'я, навчальний заклад, місто).

Проаналізовано характеристики етапів стресу акультурації: *ейфорія, розчарування, корегування, прийняття*. Дослідження виводить проблему із психологічної у соціально-філософську площину. Від захоплення новизною іншого соціокультурного буття, уявлень про повсякденність, простір і час, трансгресант рухається до втоми і нерозуміння культурних правил і ознак чужої культурної ідентичності, мовних бар'єрів, незвичного темпу часу. Зазначено, що у взаємодії особистості з новою культурою успіх адаптації залежить не тільки від самої особистості, а від культурного узгодження між правилами індивіда і нормами приймаючої культури, а також від готовності соціокультурного оточення прийняти комуніканта. На завершальному етапі акультурації формується нова ідентичність і суб'єкт відчуває себе частиною нової культури, або (що відбувається частіше, як підтверджують дослідження) він вважає нові умови досить зручними, щоб вирішувати проблеми і приймати відмінності. Рідше втілюється третій сценарій – маргіналізація трансгресанта, який так і не зміг ані зрозуміти, ані прийняти пропоновані культурні умови.

Розроблено топологічну схему включення / виключення культурного суб'єкта у приймаючій культурі та виявлено специфіку комунікації на кожному етапі процесу включення. Встановлено, що травматизм соціокультурного переходу впливає на стосунки комуніканта з новим оточенням. Вхідження комуніканта до іншого культурного середовища може відбуватися у декількох топологічних варіантах: публічне включення, включення в домашній світ діаспори, інтеграція до приймаючої громади, диференційоване позитивне або негативне включення, виключення зі світу нової культури (повернення у домашній культурний простір або маргіналізація). Новизна нашого підходу полягає у соціально-філософському осмисленні своєчасності, конститутивних ознак і значення диференційованого

включення, виробленні його механізмів, відповідної політики як такої, що реагує на умови невизначеного, мінливого, гнучкого сучасного світу.

Робота з проблемою топології міжкультурних рухів у суспільстві виявила цікавий та перспективний вектор наукового пошуку – актуальний топологічний ракурс феноменологічної стратегії «повернення додому» (А. Шюц) у контексті міжкультурного буття. Комунікація повторного включення відрізняється підвищеною критичністю трансгресанта і його оточення, що може бути пов'язано із зміною правил домашнього світу, його соціальним переформатуванням, втратою статусу повернення, низькою терпимістю з обох сторін, невідповідністю очікувань, ослабленням солідарних зв'язків. Соціально-філософська рефлексія зворотного культурного шоку, який супроводжує процес повернення, веде до виявлення закономірностей, соціальних подібностей і культурних паралелей, дозволяє розробити адаптаційні механізми комунікації повторного включення.

Грунтовний топологічний аналіз соціальної стратегії гостинності показав, як філософська абстракція абсолютної гостинності конкретизується у диференційованих практиках. Гостинність виходить з наявності місця дому і є своєрідною формою захисту домашнього світу. Вона загострює топологію відносин свого / чужого, в її межах здійснюється нейтралізація чужого, що є першим кроком прийняття буття культурно іншого, але лише такого, який засвоює невідому культурну мову господаря гостинної комунікації. Нестабільність гостинної комунікації обґрунтовується її постійним зіткненням з негостинністю через зустріч з іншим, про якого нам нічого невідомо заздалегідь, через подію дару і асиметричного обміну. Розпізнання змісту гостинності як державної стратегії пов'язано із суспільними викликами (міграційні потоки, туристична безпека, якість життя іноземних студентів), тому її практична реалізація щодо трансгресантів потребує вироблення чітких правил і механізмів взаємодії суспільства із гостями.

Ключовою стратегією міжкультурної комунікації стає доместикація – технологія освоєння текстів іншої культури, адаптування чужого до умов

певного середовища. Досліджено способи розробки аналізу доместикації і її застосування в сфері міжкультурної комунікації. Один з аспектів дослідження стосується доместикації як стратегії культурно адаптованого перекладу текстів на противагу форенізації – стратегії адаптації перекладу до вихідного джерела. Іншим важливим аспектом є аналіз доместикації сучасних інформаційних і комунікаційних технологій та ефективності використання ІКТ у повсякденному житті і міжкультурному спілкуванні. Методологічна операція доместикації може бути спрямована на досягнення спільного успіху в колективній комунікації. Стратегії гостинності, доместикації, акультурації завжди пов'язані із випробовуванням і ризиками відкритості Іншому і надання можливості Чужому заявити про себе як про чужого.

Проаналізовано, як в ході комунікації мовленнєві стратегії видозмінюються і коригуються залежно від комунікативних дій співрозмовників і контексту дискурсу. Вони проявляються в мовленнєвих тактиках – інструментах втілення когнітивного стратегічного плану досягнення комунікативної мети міжкультурного спілкування. Висвітлюється відмінність у стратегіях солідарної і конфліктної комунікації. Солідарна стратегія спрямована до взаєморозуміння, консенсусу, згоди. Конфліктна стратегія має на меті донести свою точку зору до опонента, маніпулювання, відмову від діалогу. Міжкультурній комунікації притаманна більша конфліктність, аніж спілкуванню всередині єдиного культурного простору, тому актуальною тезою дослідження постало твердження про нагальну потребу у формуванні комунікативної компетентності учасників міжкультурного спілкування. Комунікативна компетентність виступає найважливішим ресурсом міжкультурної комунікації. Від культурно обумовленої взаємної комунікативної компетентності учасників комунікативної події, від топологічної рівноваги між спільним і різним в їх процесах сприйняття і символічних системах залежить ефективність міжкультурного спілкування.

У 5 розділі використано матеріали наступних публікацій автора.

1. Колинько М. В. Антропологическая толерантность как принцип современной риторики. *Ноосфера і цивілізація*. 2005. Вип. 2(5). С.110–115.
2. Колінько М. В. Гостинність як відкритість до Іншого. *Мультиверсум. Філософський альманах* / гол. ред. В. В. Лях. 2013. Вип. 9 (127). С. 141–153.
3. Колінько М. В. Методологічний потенціал концепції доместикації. *Схід : аналітично-інформац. фаховий наукометр. журнал*. 2018. № 5 (157). С. 47–51.
4. Колінько М. Міжкультурна комунікація: від розрізнення до включення. *Intercultural Communication*. 2019. Vol. 6 (1). P. 189–212.
5. Колінько М. В. Культурний шок або стрес акультурації. *Соціально-гуманітарні аспекти розвитку сучасного суспільства* : матеріали V Всеукр. наукової конференції (Суми, 19-20 квітня 2018 р.). Суми : СумДУ, 2018. С. 340–343.
6. Dodonova V., Dodonov R., Kovalskyi Hr., Kolinko M. Polemological Paradigm of Hybrid War Research. *Philosophy and Cosmology*. Kyiv : International Society of Philosophy and Cosmology. 2017. Vol. 19. P. 97–109.

ВИСНОВКИ

У висновках сформульовано основні теоретичні підсумки і узагальнено результати дослідження, що відповідають вимогам наукової новизни і свідчать про розв'язання актуальної наукової проблеми – соціально-філософського обґрунтування топологічної методології аналізу сучасного простору міжкультурної комунікації, розкриття конструктивного потенціалу соціальної топології в узагальненні сутнісних відношень і взаємодій комунікативних структур у міжкультурному полі.

1. Інтердисциплінарність теми міжкультурної комунікації зумовлює розпорошення емпіричних і теоретичних прийомів досліджень, фрагментацію отриманих результатів. Відповідно до соціально-філософської специфіки нашого наукового дослідження було задіяно методологічний потенціал соціальної топології, яка «підхоплює» ці фрагменти і «вбудовує» їх у єдину систему аналізу міжкультурної комунікації. Проаналізовано методологічний потенціал соціальної топології як філософської стратегії дослідження соціальної реальності. Доведено доцільність застосування топологічних засобів у процесі соціально-філософського аналізу суттєвих характеристик і трансформаційних параметрів соціальних явищ, а саме цілісності, меж і зв'язків з оточенням, що впливають на формування та подальшу зміну змісту цих явищ. Соціальна топологія пропонує актуальну стратегію аналізу соціальних відносин та процесів в їх динаміці і перспективі, а не фіксації застиглих соціальних форм і площинних взаємодій. Вона описує соціальні структури як системи підмножин у їх взаємовідносинах у загальній соціальній множині, «схоплює» сутність порубіжних процесів і процесів виникнення рухомих форм у просторі міжкультурних відносин. Засаднича позиція у розробці і застосуванні топологічної методології до процесів міжкультурної комунікації – виявлення топологічних смислів на межах взаємодіючих соціокультурних полів, встановленні їх зв'язків у соціокультурній множинності.

Показано, що продукування смислів міжкультурної комунікації відбувається через взаємодію відмінностей, через рух від розрізнення до включення розрізненого у спільний смисловий простір. Застосовується постструктуралістський метод розрізнення, який фокусується на багатовимірності буттєвих структур.

Важливим методологічним ресурсом дослідження міжкультурної комунікації з його орієнтацією на аналіз механізмів аперцепції множинності культурних просторів, в яких задіяні суб'єкти міжкультурної комунікації (домашнього світу, порубіжжя, світу Іншого), став феноменологічний метод сприйняття соціального простору. На підставі типів історичності Е. Гусерля (способів конституювання речово-культурного світу) виокремлено принципи впізнавання, теоретичного осмислення і практичного освоєння життєвих світів як матриці філософської рефлексії спільносвіту (термін К.-М. Маєр-Абіха).

Сумісне застосування вищезазначених методів, а також герменевтичного, комунікативного, морфологічного, включених до єдиної методологічної системи соціальної топології, дозволило узагальнити топологічні принципи дослідження явищ міжкультурної комунікації – впорядкованості, просторовості, тілесності, розрізнення, множинності, сумісності, зв'язку із середовищем, контекстуальності, конвенціональності, соціокультурного модусу часу, взаємодії мереж і потоків, трансгресивності, доместикації.

2. Запропонована топологічна методологія є «парасольковою» для низки взаємопов'язаних методів, що уможлиблює розкриття змісту концептів, які задаються феноменом міжкультурної комунікації. На підставі досліджень Е. Гусерля, М. Гайдегера, Ж. Дериди, Ж. Дельоза, М. Фуко, П. Бурдьє, Дж. Ло, В. Вахштайна, Н. Шматко, О. Боровкової, А. Артеменка, В. Палагути спосіб розуміння *соціального простору* тлумачиться не як вмістилище об'єктів, а як простір соціальних позицій, зв'язків і відносин, мережевих і поточкових форм, системи взаємопов'язаних вимірів буття (М. Попович), що створюють рухливий гетерогенний соціальний світ.

3. Топос є базовим поняттям методологічної стратегії дослідження. Його визначено як полісемантичне поняття, яке у соціально-філософському контексті артикулює змістове місце соціального об'єкта у множинних структурах соціального простору та умови його інтеграції до загальної соціокультурної системи. Топоси як універсальні концепти встановлюються за допомогою принципів подібності та відмінності в процедурах номінації (іменування), організації діалогу, пошуку перетину смислів (послідовність процедур – запропоновано О. Боровковою). Доведено, що в їх інваріантності закладено теоретичний потенціал для дослідження змін у соціальній реальності, тому що універсальні за формою процедури наповнюються новим змістом у відмінних соціокультурних умовах. Практичне значення топосів полягає в тому, що залежно від специфіки соціального і фізичного простору вони використовуються для визначення позицій, побудови діалогу між представниками різних культур і формування загального міжкультурного дискурсу.

4. Під терміном «культура» в дисертації означено специфічний спосіб буття людей, метатекст, відображений у матеріальних і духовних формах, цінностях, у ставленні людини до себе, до Іншого і до природи. Культура виробляє механізм формування текстів та їх структур, тому було запропоновано інтерпретувати культурні складові як тексти і як правила. Така логіка зумовлює герменевтичний і аксіологічний аспекти вивчення міжкультурної комунікації. Остання розглядається як система соціальних взаємодій і соціокультурний процес обміну інформацією у міжособистісному та масовому спілкуванні за допомогою вербальних і невербальних засобів (С. Бориснев). Її сенсовісним чинником є розрізнення. Мережевий характер сучасного суспільства спонукає до прискорення процесу формування і поширення смислів, їх обігу у соціальному просторі; виявляє у цьому перебігу амбівалентні можливості як для взаєморозуміння, консенсусу, діалогу, так і для створення «квазі-комунікації», інсценування і симулякризації міжкультурної комунікації. Висвітлення мовленнєвих аспектів міжкультурних

процесів підпорядковано соціокультурним контекстам і механізму формування топологічних конфігурацій міжкультурної комунікації.

Реалізація міжкультурної комунікації залежить від вибудовування спільного соціокультурного простору з урахуванням культурних відмінностей і особливостей комунікантів. На матеріалі моделей Е. Хола, Г. Гофстеде, Ф. Тромпенаарса здійснено соціально-філософське узагальнення культурних контекстів, які додають топологічних параметрів аналізу процесів розрізнення: індивідуалізм / комунітаризм (ступінь внутрішньокультурної солідарності і відповідальності); універсалізм / партикуляризм; ставлення до влади; орієнтація на соціальний час (минуле / майбутнє), прагнення до визначеності / готовність до невизначеності; конкретність / дифузність; визначеність статусу досягненням / походженням; ставлення до навколишнього середовища.

5. Створення топологічної моделі міжкультурної комунікації дозволяє не тільки встановити позиції комунікантів у міжкультурному полі і зафіксувати їх зв'язки, а й узагальнити закономірності взаємовідношення комунікативних структур у міжкультурному просторі; враховуючи можливі поєднання і перехреснення, виявити соціокультурні та мовні розбіжності між ними. Схематичне картографування міжкультурної комунікації у вигляді відкритої системи пересічних кіл допомагає встановити логічні зв'язки в осмисленні взаємодіючих культурних підмножин. Аналіз розрізненого починається з виявлення топосів впорядкування соціокультурного простору: *місце, Дім, середовище, оточення, центр, включення / виключення*. Для традиційної культури характерно феноменологічне розмежування і теоретичне осмислення «свого» і «чужого» простору у топології домашнього світу – близькості / віддаленості, звичних позицій, нормальності «свого», чітких меж. Усталеність характеристик домашнього світу складає контраст до невизначеності, незрозумілості світу іншої культури. Топоси сакрального / профанного, приватного / публічного, домашнього / політичного стають точками відліку в аналізі множинного соціального світу. Вони конструюють і

впорядковуюють соціокультурний простір, розрізняють культурні субполя у процесі їх взаємовпливів та взаємопроникнення, створення нових конфігурацій міжкультурної комунікації, яка відштовхується від розуміння «свого» світу і виходить за його межі у відкриті обрії «іншого». Топос Дому залучено для розуміння феномена «домашнього світу» та процесів культурного порубіжжя. У метафорі дверей зартикульовано топос межі, в них змикається внутрішнє і зовнішнє, окреслюючи топографію буття «між», місце культурного переходу з домашнього світу до світу Іншого. Двері позначають домашній світ і відкривають можливість спілкування із зовнішнім світом, на відміну від стіни, яка перериває і закриває комунікацію.

6. Тезаурус топологічного дослідження міжкультурних взаємин розвивають поняття *межі, порубіжжя, фронтиру, інакшості, трансгресії, трансгресанта, переходу, маргінальності*. Межу проаналізовано як онтологічну ознаку топосу. На межі скеровуються соціальні мережі і потоки, позначаються топологічні канали, в яких соціокультурні субполя об'єднуються або відсторонюються, працюють у морфології включення / виключення. Процесуальність такого буття проявлено в актуальному просторі «між» як потенціалі для переструктурування та переконфігурації. Порубіжжя позначає граничні культурні процеси, топологію розмикання замкнутого в-собі світу, потенційну готовність соціальних суб'єктів різного рівня до спільної комунікації. Фронтір є специфічним типом політичного і соціокультурного простору, який поєднує в собі риси кількох культурних територій і породжує нову культурну реальність.

7. Доведено, що топологічний стан комунікативного суб'єкта на межі культурних світів спонукає його до виходу за межі свого соціокультурного світу, стає основою трансгресивного руху до порубіжного простору. Пропонується концепція соціокультурної трансгресії, в якій міжкультурна комунікація розуміється як трансгресивна за своєю суттю, оскільки функціонує в постійному доланні культурних меж. У подібному культурному зіткненні визначається істотний для неї взаємно опосередкований простір

інших, формулюються спільні правила, постають нові суспільні відносини. У філософський обіг вводиться поняття *трансгресанта* як актанта, який взаємодіє з межею та довколишнім культурним простором, не знищує межі, а включає її до простору становлення нової культурної якості. Новий термін доречно вживати стосовно мігрантів, переселенців, будь-яких індивідуальних або колективних соціальних суб'єктів, що рухаються до іншого соціокультурного простору та «перезбирують» своє соціокультурне буття.

8. Концепт Іншого осмислено як системотвірний у дослідженні міжкультурної комунікації. Інший, Чужий, Маргінальний виходить за межі соціальних відносин приймаючої культури, завдяки чому створює проблеми з наявним порядком і стимулює групу до перегляду застарілих правил і традицій. Досвід Іншого постає соціокультурною і антропологічною цінністю, а його пізнання відкриває можливості для конструювання нових соціальних відносин, як-от диференційоване включення, віртуальна близькість географічно дистанційованих меж, які кидають виклик жорсткості розділення між включенням і виключенням. Виміри цих відносин виступають проти культурної і політичної периферії.

9. Топологічне осмислення сутнісних характеристик сучасного міжкультурного простору призводить до виокремлення таких його особливостей: транзитивності, плинності, неієрархічності, конвенціональності, суперечливого характеру процесів глобалізації і локалізації соціокультурних просторів. У сучасному глобалізованому світі триває «перезбірка» соціокультурних конфігурацій, що спонукає до топології розрізнення у дослідженні тенденцій руху до відкритості, невизначеності, непередбачуваності комунікативних варіантів, інакшості, нормалізації змін, до акцентування значущості соціальних взаємодій, що здійснюються на межі. Концептуалізація сучасних урбаністичних просторових форм визначає стратегію конституювання міста із правилами включення, щільністю та інтенсивністю контактів, змішуванням культурно «свого» і «чужого». Урбаністичні техногенні та інформаційні особливості полягають у

прискоренні комунікативних процесів, анонімності, культурній мозаїчності, ризику знеособлення, розпорошеності, абсолютизації споживання; демонструють множинну ідентичність містян. Соціальною реакцією на ці процеси постає урбаністична ідея солідарності в межах локальних своєрідних культурних просторів, що засвідчують культурні гетеротопії, групова ідентифікація національних кварталів мегаполісу, формування цілісного образу міста і міської ідентичності. Таким чином, перетин і взаємодія етнічних та інших культурних груп у міському просторі супроводжується суперечливим процесом формування інтеркультурних і космополітичних поглядів, з одного боку, і локалізації культурних громад, акцентування національної ідентичності, з іншого.

Культурну гетеротопію визначено як культурний простір, виокремлений із навколишнього соціокультурного простору за функціональними ознаками кризи, девіації або відмінності, в якому зіставлені дві або більше культурних груп (спільнот) з наявними системами включення / виключення і гетерохронним режимом часу. Орієнтація на топологію «близькості» (М. Оже) замість топології дистанції характеризує перетворення гетеротопій та анонімних взаємозамінних просторів без відмінних рис на соціально значущі місця.

10. Виявлено характерні ознаки віртуальної комунікації – конструювання специфічної соціокультурної реальності зі своїми власними організаційними принципами, відсутність чіткої ієрархічної структури (мережи і потоки), низький ступінь формалізації, розмивання культурних меж, з одного боку, та створення культурних гетеротопій – з іншого. Симулятивна функція віртуальної комунікації може спричинити конструювання не тільки реальних комунікативних взаємодій, а й примарних, які не мають реального підґрунтя, що несе ризики соціальної дезорієнтації. Відзначено продуктивну соціальну роль інтернет-культури як способу навчання. Новий віртуальний простір, у якому суб'єкт навчається, може бути одним зі шляхів виходу з кризи освіти.

З'ясовано, що впровадження віртуальних засобів комунікації, скорочення можливостей для осілого, вкоріненого на певній території способу життєдіяльності, детериторизація актуалізують номадний антропологічний і соціокультурний проєкт, який передбачає відносини відкритості на основі взаємної інформації, орієнтацію на різноманіття культурного буття. Доведено, що ризомна конфігурація визначає простір сучасної номадної комунікації, яка відповідає способу життя номадного суб'єкта і сама створює його. Зворотною стороною глобалізації стає утворення диференційованої палітри конкретних просторових структур, культурних гібридів, які поєднують у собі традиційні та такі, що заново формуються, взаємозв'язки, створюють індивідуальні, соціально затребувані локації. Крихкість, нестійкість, фрагментованість ідентичності номадного світу, множинність ідентифікації зартикульовують не «смерть» суб'єкта, а його повернення у нових образах, відтворення у нових практиках сучасної соціокультурної комунікації. Отже, можна стверджувати, що авангардні види комунікації спонукають до трансформації форм соціокультурної ідентичності.

11. Встановлено, що зміст та форми комунікації суб'єктів у новому культурному середовищі пов'язані із соціокультурним процесом їх акультурації, який може реалізуватися як інтеграція, асиміляція, сегрегація, маргіналізація. Розроблено комплекс соціально-філософських стратегій порубіжного соціокультурного буття, що містить стратегії культурного переходу, гостинності, «повернення додому», доместикації, прийоми мовленнєвих практик. Запропоновано новаційну інтерпретацію алгоритму соціокультурного включення / виключення, що ґрунтується на соціально-філософському осмисленні параметрів акультурації і призводить до топологічних варіантів: публічне включення, включення в домашній світ діаспори, інтеграція до приймаючої громади, диференційоване включення, виключення зі світу нової культури (повернення до домашнього культурного простору або маргіналізація). Стратегію *культурного переходу і диференційованого включення* проаналізовано на прикладі дослідження

соціокультурного буття мігрантів. Стратегія «повернення додому» подається як одна з важливих стратегій конструювання соціокультурного буття і міжкультурної комунікації, яка може бути застосована у проєктах повернення трудових мігрантів, реабілітаційних програмах для воїнів ООС.

12. Аналіз соціокультурних і політичних аспектів простору легальної та нелегальної міграції спонукає до зміни уявлень про суспільні форми та їх межі, до конструювання нових стратегій приналежності. Визначено зміни у соціальному дискурсі поняття нелегальних мігрантів – словосполучення «нерегулярні мігранти» вказує на процес, який розмиває саме існування чіткої межі між «зовні» і «всередині». Висвітлено значення стратегії надання громадянського статусу мігрантам через систему множинних параметрів.

13. Здійснено соціально-філософське обґрунтування стратегії гостинності, яка починається з усвідомлення ідеї особистої гостинності та співвідношення її з ідеальною моделлю гуманізму. Гостинність не асимілює відвідувача, а підкреслює право гостя на «чужість». Ідея суспільної гостинності знаходить сенс у межах національних держав, наприклад як реалізація права політичного притулку.

У дисертації вперше у вітчизняній соціальній науці узагальнено результати сучасного зарубіжного дискурсу концепції доместикації і застосовано її до пояснення процесів міжкультурної комунікації як універсальну соціокультурну стратегію. Доместикацію визначено як процес переходу соціальних об'єктів за допомогою контекстуалізації із стану нових у формат звичних, процес освоєння культурно чужих, незнайомих феноменів, адаптування їх до умов певного середовища. Доведено актуальність стратегії доместикації для розуміння особливостей інформаційно-комунікаційних змін у суспільстві і потужність її аналітичного потенціалу для протистояння моделям технологічного детермінізму.

14. Показано потенціал топологічного процедурного механізму (номінації, побудови діалогу, утвердження спільного комунікативного простору) в мовних практиках порубіжної соціальності. Визначені мовленнєві

стратегії зближення і дистанціювання у солідарній та конфліктній формах міжкультурної комунікації. Подолання невизначеності, усунення конфліктної складової міжкультурного спілкування здійснюється шляхом засвоєння навичок комунікативної компетентності. Проблемні вузли цих стратегій можуть бути сприйняті як теоретичні концепти, що впроваджуються у життєво-практичні схеми відносин, які сприятимуть соціальному і культурному оновленню.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Азаренко С. А. Топология культурного воспроизводства: методология и социально-этнический аспект исследования : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.11. Екатеринбург, 2000. 50с.
2. Александер Дж. С. Аналитические дебаты: Понимание относительной автономии культуры. *Социологическое обозрение*. 2007. Т. 6, № 1. С. 17–37.
3. Аляев Г. Є. З історії філософії діалогу у ХХ столітті (Розенцвайг, Ебнер, Франк, Розеншток-Хюссі). *Філософія спілкування: філософія, психологія, соціальна комунікація* : науково-практ. філос. журнал. 2015. № 8. С. 166–172.
4. Аникин Д. А. Пространство социальной памяти : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11. Саратов, 2008. 20 с.
5. Апель К.-О. Ситуація людини як етична проблема. *Комунікативна практична філософія* : підручник. Київ : Лібра. 1999. С. 231–254.
6. Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни / пер. с нем. и англ. В. В. Библихина ; под ред. Д. М. Носова. СПб. : Алетейя, 2000. 437 с.
7. Аристотель. Метафизика. *Сочинения в 4-х томах* / ред. В. Ф. Асмус. М. : Мысль, 1976. Т. 1. 550 с.
8. Аристотель. Физика. *Сочинения в 4-х томах* / вступ. статья и примеч. И. Д. Рожанского. М. : Мысль, 1981. Т. 3. 613 с.
9. Артеменко А. П. Топологія Я в мережевих структурах соціуму. Харків : Перша цифрова друкарня, 2013. 344 с.
10. Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. М. : Языки славянской культуры, 2005. 224 с.
11. Баньковская С. Другой как элементарное понятие социальной онтологии. *Социологическое обозрение*. М., 2007. Т. 6, № 1. С. 75–87.
12. Баньковская С. Чужаки и границы: к понятию социальной маргинальности. *Архив номеров журнала «Отечественные записки» 2001 - 2014 годов* : вебсайт. URL: <http://www.strana-oz.ru/2002/6/chuzhaki-i-granicy-k-ponyatiyu-socialnoy-marginalnosti> (дата доступа: 04.10.2018).

13. Барт Р. Від твору до тексту. *Слово. Знак. Дискурс: Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст.* / за ред. М. Зубрицької. Львів : Літопис, 1996. С. 378–384.
14. Бауман З. *Текущая современность* : пер. с англ. / под ред. Ю. В. Асочакова. СПб. : Питер, 2008. 240 с.
15. Бахтин М. М. Проблема текста. *Собрание сочинений*. М. : УРСС, 2004. Т. 5. С. 306–325.
16. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М. : Художеств. лит., 1990. 543 с.
17. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М. : Искусство, 1979. 422 с.
18. Бедаш Ю. А. Анализ пространства в феноменологии Эдмунда Гуссерля и Мориса Мерло-Понти. *Вестник Томского гос. университета*. Философия. Социология. Политология. 2014. № 4 (28). С. 211–218.
19. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / пер. с фр., общ. ред. и вступ. статья Ю. С. Степанова. М. : Прогресс-Универс, 1995. 456 с.
20. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М. : Медиум. 1995. 323 с.
21. Беркинг Х., Лёв М. Собственная логика городов: Новые подходы в урбанистике. М. : Новое литератур. обозрение, 2017. 424 с. URL: <https://www.litres.ru/sbornik-statey/sobstvennaya-logika-gorodov-novye-podhody-v-urbanistike/chitat-onlayn> (дата доступа: 13.06.2018).
22. Биричева Е. Концепт «субъекта» в пространстве неклассической онтологии : монография. Екатеринбург : Ажур, 2012. 124 с.
23. Блуменберг Г. Антропологічний підхід до сучасного значення риторики. *Після філософії: кінець чи трансформація?* / пер. з англ. К. Байнес. Київ : Четверта хвиля, 2000. С. 7–37.

24. Бобков И. Этика пограничья: транскультурность как белорусский опыт. *Перекрестки. Журнал исследований восточноевропейского пограничья*. Вильнюс : Европейский гуманитар. ун-т, 2005. № 3–4. С. 127–136.
25. Бодріяр Ж. Символічний обмін і смерть / пер. з фр. Л. Кононовича. Львів : Кальварія, 2004. 376 с.
26. Бойко О. Час у соціокультурному вимірі. *Практичні аспекти філософії часу* : монографія / за ред. Є. О. Лебеда. Суми : Сумський держ. ун-т, 2017. С. 49–67.
27. Бойченко М. І. Комунікативна парадигма дослідження культури. *Українські культурологічні студії*. 2018. Т. 1, вип. 2. С. 5–9.
28. Боклах Д. Ю. Дефініції і взаємозв'язок категорій топосу, локусів, хронотопу міста та їх реалізація у міському тексті художнього твору. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна*. Серія: Філологія. 2016. Вип. 74. С. 249–257.
29. Больц Н. Азбука медиа. М. : Европа, 2011. 136 с.
30. Бориснев С. Социология коммуникации : учебное пособие для вузов. М. : ЮНИТИ-ДАНА, 2003. 270 с.
31. Боровкова О. В. Методологическое оправдание топика посредством «выявления топоса». *Вестник Томского государственного университета. Философия, социология, политология*. 2011. № 349. С. 38–44.
32. Боровкова О. В. Топика: эскалация притязаний. *Вестник Томского государственного университета. Философия, социология, политология*. 2009. № 321. С. 51–56.
33. Борхес Х. Л. Алеф : Прозові твори / пер. з ісп., передм. В. Г. Наріжної; прим. С. Ю. Борщевського. Харків : Фоліо, 2009. 572 с.
34. Бредникова О., Воронков В. Граница и структурирование нового социального пространства (случай Нарвы-Ивангорода). *Кочующие границы*. СПб. : ЦНСИ, 1999. Труды. Вып. 7. С. 19–25.

35. Бреская О. Введение в пограничную теорию. *Перекрестки* : журнал исследований восточноевропейского пограничья. Вильнюс : Европейский гуманитар. ун-т, 2007. № 1–2. С. 156–174.
36. Бубер М. Проблема человека : пер. с нем. Киев : Ника-Центр, Вист-С. 1998. 96 с.
37. Булгакова А. А. Топика в литературном процессе : пособие. Гродно : ГрГУ, 2008. 107 с.
38. Бурдьё П. Социальное пространство и генезис «классов». *Социология социального пространства* / пер. с фр. Н. А. Шматко. М. : Институт эксперимент. социологии ; СПб. : Алетейя. 2007. С. 14–48.
39. Бурдьё П. Социальное пространство и символическая власть. *Социология социального пространства* / пер. с фр. Н. А. Шматко. М. : Институт эксперимент. социологии ; СПб. : Алетейя. 2007. С. 64–87.
40. Бурдьё П. Физическое и социальное пространства. *Социология социального пространства* / пер. с фр. Н. А. Шматко. М. : Институт эксперимент. социологии ; СПб. : Алетейя, 2007. С. 49–63.
41. Быстрова А. Н. Культурное пространство как предмет философской рефлексии. *Философские науки*. 2004. № 12. С. 24–40.
42. Валенса Г. А. Тілесність як топологічний конструкт у соціально-філософському дискурсі. *Гілея* : зб. наук. пр. 2011. Вип. 43, № 1. С. 234–242.
43. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого / пер. з нім. В. І. Кебуладзе. Київ : ППС-2002. 2004. 206 с.
44. Вахштайн В. Пересборка города: между языком и пространством. *Социология власти*. 2014. № 2. С. 9–38.
45. Верлен Б. Общество, действие и пространство. Альтернативная социальная география. *Социологическое обозрение*. 2001. Т. 1, № 2. С. 26–47.
46. Верменич Я. В. Феномен пограниччя: Крим і Донбас в долі України / відповід. ред. В. А. Смолій. Київ : Інститут історії України НАН України, 2018. 369 с.

47. Волков А. А. Основы риторики: уч. пособ. для вузов. М. : Академический Проект, 2005. 304 с.
48. Волковинська В. О. Публічне і приватне: необхідність кордонів чи криза інтерпретації. *Молодий вчений*. 2015. № 2 (17). С. 46–50.
49. Волошин В. В. «Мышление дикаря» и эпистемология религии. *Ноосфера і цивілізація*. 2012. Вип. 1 (13). С. 36–41.
50. Габермас Ю. Дії, мовленнєві акти, мовленнєві інтеракції та життєвий світ // Єрмоленко А. М. *Комунікативна практична філософія* : підручник. Київ : Лібра, 1999. Ч. II: Вибрані тексти. С. 287–324.
51. Габермас Ю. Залучення іншого : Студії з політичної теорії / пер. з нім. А. Дахній; наук. ред. Б. Поляруш. Львів : Астролябія, 2006. 416 с.
52. Гавра Д. П. Основы теории коммуникации : учебное пособие. СПб. : Питер, 2011. 288 с.
53. Гай-Никодимов М. Возможна ли гуманистическая философия гостеприимства? *Новое Литературное Обозрение*. 2004. № 65. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2004/65/monta5.html> (дата доступа: 18.12.2017).
54. Гарбар Г. Технологія дослідження гостинності як соціального явища. *Вища освіта України*. 2011. № 3. С. 82–89.
55. Гаспарян Д. Э. Есть ли в философии различия своя метафизика: Ж. Делёз и Ж. Деррида. *Философские науки*. 2014. № 9. 71–85.
56. Гаспарян Д. Различие как концепт современной философии. *Scisne* : вебсайт. URL: <https://scisne.net/a-2591> (дата доступа: 26.08.2016).
57. Гегель Г. В. Ф. Наука логики : в 3 т. М. : Мысль, 1970. Т. 1. 501 с.
58. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества / пер. А. В. Михайлова. М. : Наука, 1977. 703 с.
59. Гирц К. Интерпретация культур / пер. с англ. М. : РОССПЭН, 2004. 560 с.
60. Гнатюк О. Прощання з імперією: Українські дискусії про ідентичність. Київ : Критика, 2005. 518 с.

61. Голубович И. В. Герменевтика доверия и герменевтика подозрения. *Докса : зб. наук. пр. з філософії та філології*. Одеса : Акваторія, 2015. Вип 2 (24) : Герменевтика тексту та герменевтика долі. С. 33–49.
62. Гольдман А. В. Манипулятивный потенциал английского вежливого предложения. *Сборник материалов научной сессии по итогам выполнения научно-исследовательской работы в Институте иностранных языков МПГУ за 2017-2018 год* / под ред. М. Я. Блоха. М. : МПГУ, 2018. С. 57–62.
63. Гомілко О. Є. Феномен тілесності : автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.04 / Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. Київ, 2007. 36 с.
64. Гриненко Г. В. Сакральные тексты и сакральная коммуникация. Логико-семиотический анализ вербальной магии. М. : НОВЫЙ ВЕК, 2000. 445 с.
65. Гусаченко В. В. Феномен трансгресій модерну: соціально-філософський аналіз : автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.03 / Харків. нац. ун-т ім. В. Н. Каразіна. Харків, 2003. 28 с.
66. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / пер. с нем. Д. В. Скляднева. СПб : Владимир Даль, 2004. 399 с.
67. Гуц А. К., Паутова Л. А. Социальная топология и топосы Гротендика. *Математические структуры и моделирование*. 2015. № 4 (36). С. 93–109.
68. Даниленко О. «Возвращающийся домой» в современной Украине: постановка проблемы. *Український соціологічний журнал*. 2015. № 1–2. С. 28–33.
69. Даниленко О. А. Язык конфликта в трансформирующемся обществе: от конструирования истории к формированию социокультурных идентичностей. Вильнюс : ЕГУ, 2007. 404 с.
70. Де Серто М. По городу пешком. *Социологическое обозрение*. 2008. Т. 7, № 2. С. 24–38.
71. Делёз Ж. Логика смысла / пер. с фр. Я. И. Свирского. М. : Академический проект, 2011. 472 с.
72. Делез Ж. Различие и повторение. СПб. : Петрополис, 1998. 384 с.

73. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Тысяча плато. СПб.— Екатеринбург : У-Фактория ; Астрель, 2010. 895 с.
74. Демченко В. И. Симулякризация социокультурного пространства. *Вестник Ставропольского государственного университета*. Серия: Философские науки. 2009. Вып. 61. С. 106–110.
75. Денисенко В. В. Гостинність як складова частина *jus gentium* у Стародавньому Римі. *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету*. Серія: Юриспруденція. 2016. № 23. С. 25–28.
76. Денисенко В. В. Феціальне право у Стародавньому Римі. *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету*. Серія: Юриспруденція. 2017. № 28. С. 4–7.
77. Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля. СПб. : Алетейя, 1999. 208 с.
78. Деррида Ж. Письмо и различие. М. : Академический проект, 2000. 495 с.
79. Деррида Ж. Эссе об имени. СПб. : Алетейя, 1998. 190 с.
80. Деррида Ж. *Differance. Тексты деконструкции* / пер. Е. Гурко. Томск : Водолей, 1999. 160 с.
81. Дзялошинский И. Предисловие к Материалам научно-практической конференции «Толерантность и мультикультурализм как ориентиры профессионального поведения прессы». URL: <http://www.tolerance.ru/RP-pred> (дата доступа: 05.02.2019).
82. Диденко М. Концептуализация публичности: основные подходы. *Соціальні виміри суспільства*. Київ : Інститут соціології НАН України, 2008. Вип. 11. С. 52–62.
83. Ділові контакти з іноземними партнерами : навч.-практ. посіб. для бізнесмена / уклад. Ю. І. Палеха ; за заг. ред. І. І. Тимошенка. Київ : Вид-во Європ. ун-ту, 2004. 284 с.
84. Довгополова О. А. Другое, Чужое, Отторгаемое как элементы социального пространства : монография. Одесса : Фридман, 2007. 299 с.

85. Довгополова О. А. Метафорична схема обжитого простору: місце Іншого, Чужого, Відторгненого : автореф. дис. ... д-ра філос. наук : спец. 09.00.03. Одеса : ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2008. 28 с.
86. Додонов Р. О. Феноменологія часу. *Практичні аспекти філософії часу* : монографія / за ред. Є. О. Лебедя. Суми : Сумський держ. ун-т, 2017. С. 7–14.
87. Додонova В. І. Постнекласичний дискурс соціальної раціональності : монографія. Донецьк : ДонНУ, 2011. 340 с.
88. Доклад Верховного Комиссара ООН по делам беженцев за период с 1 июля 2016 г. по 30 июня 2017 г. (2017). URL: <http://www.refworld.org/cgi-bin/tehis/vtx/rwmain/pendocpdf.pdf?reldoc=y&docid=59c8d9774> (дата доступа: 12.02.2018).
89. Домніч С. П. Соціокультурна комунікація: філософсько-антропологічний аналіз мовленнєвих практик у міжкультурній взаємодії : автореф. дис. ... канд. філос. наук. : 09.00.04. Харків, 2015. 20 с.
90. Донати П. Загадка социального отношения: Прологомены к реалистической реляционной социологии. *Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение*. 2018. Вып. 75. С. 81–101.
91. Донец П. Н. О «пограничном» дискурсе. *Когниция, коммуникация, дискурс*. Харьков, 2011. № 3. С. 16–25.
92. Донец П. Н. Теория межкультурной коммуникации: специфика культурных смыслов и языковых форм : дис. ... д-ра филолог. наук : 10.02.19. Харьков : ХНУ им. В. Н. Каразина, 2003. 329 с.
93. Дорофеев Д. Конечность и проблема Другого в критической философии Канта. URL: http://anthropology.rchgi.spb.ru/kant/kant_i1.htm (дата доступа: 14.02.2018).
94. Дорофеев Д. Саморастраты одной гетерогенной суверенности / Д. Дорофеев. *Предельный Батай* : сб. ст. СПб. : Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2006. С. 3–39.

95. Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу / вступ. ст. и коммент. С. Баньковской. М. : КАНОН-пресс-Ц ; Кучково поле, 2000. 288 с.
96. Емельянова Н. Н. Философский дом человека. *Філософія у сучасному соціумі* : матеріали Міжнар. наук. конф., 24–26 квітня. Донецьк : ДонНУ, 2013. С. 8–15.
97. Ерохина Е. Межкультурная коммуникация в условиях мегаполиса. *Толерантность* : вебсайт. URL: <http://www.tolerance.ru/RP-megkult.php> (дата доступа: 24.03.2018).
98. Єрмоленко А. М. Комуникативна практична філософія : підручник. Київ : Лібра, 1999. 488 с.
99. Єрмоленко А., Кебуладзе В. Проблемы перевода понятий, похідних від слова «Welt» в етиці, практичній філософії та соціології. *Філософська думка*. 2016. № 3. С. 117–118.
100. Жабес Э. Книга гостеприимства / пер. А. Давыдова. М. : Комментарии, 2010. 62 с.
101. Замятин Д. Гуманитарная география: пространство, воображение и взаимодействие современных гуманитарных наук. *Социологическое обозрение*. 2010. Т. 9, № 3. С. 26–50.
102. Заякина Р. А. Синтетическая топология социальных сетей : монография. Новосибирск : Изд-во НГТУ. 2018. 251 с.
103. Заякина Р., Ромм М. Сетевой подход: между топологиями пространства и формы. *Социологическое обозрение*. 2017. Т. 16, № 2. С. 163–179.
104. Звіт за результатами всеукраїнського опитування внутрішньо переміщених осіб та мешканців приймаючих громад. Київ : Київ. міжнар. ін-т соціології, 2016. 61 с.
105. Зенкин С. Гостеприимство: к антропологическому и литературному определению. *Новое Литературное Обозрение*. 2004. № 65. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2004/65/monta5.html> (дата доступа: 04.02.2018).

106. Зенкин С. Послесловие к трансгрессии. *Философско-литературный журнал «Логос»*. 2019. Т. 29. № 2. С. 51–63.
107. Зиммель Г. Мост и дверь. *Социология власти*. 2013. № 3. С. 145–150.
108. Зиммель Г. Экскурс о чужаке. *Социологическая теория : история, современность, перспективы* : альманах журнала «Социологическое обозрение». Санкт-Петербург, 2008. С. 9–14.
109. Зинченко В. В., Королева Л. А. Дискурс коммуникации: личность, общество, практика : монография. Пенза : ПГУАС, 2014. 184 с.
110. Зінченко В. В. Неоліберальна модель глобального розвитку, критична соціальна філософія освіти і світові системні перспективи демократичної інституалізації. *Філософія освіти*. 2014. № 1 (14). С. 127–157.
111. Зінченко В. В. Політичні ідеї постмарксистів. *Політична думка XX – початку XXI століть: методологічний і доктринальний підходи* : у 2 т. Львів : Новий Світ-2000, 2016. Т. 1. С. 280–326.
112. Иванова Е. Публичное: политизация приватного. *Женщины в политике: новые подходы к политическому*. Прага : Адлига. 2013. Вып. 3. 132 с.
113. Иванова О. Э. Конструирование смыслов в континууме коммуникации. *Социальная онтология в структурах теоретического знания* : материалы VI Междунар. научно-практ. конф., 30–31 мая 2014 г. Ижевск, 2014. С. 36–41.
114. Іванченко С. М. Суспільний дискурс як спосіб організації інформаційного простору та формування громадської думки. *Наукові студії із соціальної та політичної психології*. 2013. Вип. 33 (36). С. 236–240.
115. Иващенко В. Л. Топология концептів. *Культура народов Причерноморья*. 2004. № 49, т. 1. С. 16–20.
116. Иващенко В. Л. Топология концептуальных структур как единиц когниции. *Общетеоретические и практические проблемы языкознания и литературы* : материалы Междунар. науч.-практ. конф., 24–25 апреля 2008 г. / ГОУ ВПО «Рос. гос. проф.-пед. ун-т». Екатеринбург, 2008. С. 88–91.
117. Ідея культури: виклики сучасної цивілізації / Є. К. Бистрицький, С. В. Пролєєв, Р. В. Кобець, Р. В. Зимовець. Київ : Альтерпрес, 2003. 192 с.

118. Ионин Л. Г. Социология культуры : учеб. пособ. для вузов. М. : ГУ ВШЭ, 2004. 427 с.
119. Кант И. К вечному миру : сочинения в 4 т. на нем. и рус. языках / под ред. Н. Мотрошиловой и Б. Тушлингом. Москва : Ками. 1993. Т. 1. С. 353–477.
120. Качанов Ю. Начало социологии. М. : Институт экспериментальной социологии. СПб. : Алетейя, 2000. 352 с.
121. Каштанова С. Трансгрессия как социально-философское понятие : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11. СПб. : СПбГУ, 2016. 203 с.
122. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду / Вид. третє. Відп. ред. А. Лой. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА. 2017. 280 с.
123. Кожемякин Е. А. Анализ дискурса как системы рассеивания в традиции французской философии второй половины XX века (М. Фуко, М. Пешё). *Научные ведомости. История философии и социально-гуманитарных наук*. 2008. № 4 (44). С. 5–17.
124. Козачинська В. В. Суб'єктивність: розмикання гетерогенних обширів (філософсько-антропологічний вимір) : автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.04. Харків, 2017. 30 с.
125. Козачинська В. В. Суб'єктивність: розмикання гетерогенних обширів (філософсько-антропологічний вимір) : монографія. Київ : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2016. 334 с.
126. Козачинська В. Чужий як ідентичність трансгресивної суб'єктивності. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»*. Серія «Філософія». 2015. Вип. 17. С. 12–16.
127. Козырьков В. П. Направления и формы доместикации современного общества. *Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского*. Серия «Социальные науки». 2010. № 1 (17). С. 20–26.
128. Колинко М. В. Аксиологические основания бытия личности. *Интеллект. Особистість. Цивілізація* : темат зб. наук. праць. Донецьк : ДонДУЕТ, 2003. Вип.1, т.1. С. 26–34.

129. Колинсько М. В. Антропологічна толерантність як принцип сучасної риторики. *Ноосфера і цивілізація*. 2005. Вип. 2 (5). С.110–115.
130. Колинсько М. В. Гетеротопії на проблемній карті культури. *The European Journal of Humanities and Social Sciences*. 2019. Vol. 2. P. 141–147.
131. Колинсько М. В. Дом і границя – точки відліку культурного буття. *Національна філософія в глобальному світі : тези Першого білоруського філософського конгресу / редкол.: В. Г. Гусаков і др. ; Національна академія наук Білорусі, Інститут філософії*. Мінськ : Білоруська наука, 2017. С. 510–511.
132. Колинсько М. В. Культурне визнання як стратегія мультикультурного суспільства. *Ноосфера і цивілізація*. 2006. Вип. 4 (7). С.135–140.
133. Колинсько М. В. Особливості дискурсивної комунікації. *Філософські виміри сучасної соціальної реальності : матеріали Міжнар. наук. конф., 14–16 квітня 2011. Донецьк, 2011. Т. 2. С. 112–114.*
134. Колінько М. В. Взаємозв'язок соціального та індивідуального буття в концепції Е. Дюркгейма. *Філософія. Культура. Життя : міжвуз. зб. наук. праць*. Дніпропетровськ : Наука і освіта, 2001. Вип.13. С. 246–255.
135. Колінько М. В. Відкритість публічного простору і комфорт приватного. *Вісник Донецького національного університету*. Серія Б : Гуманітарні науки, 2015. № 1–2. С. 386–392.
136. Колінько М. В. Вплив культурних контекстів на міжкультурну комунікацію. *Світогляд. Філософія. Релігія : зб. наук. пр.* 2018. Вип. 13. С. 108–116.
137. Колінько М. В. Гетеротопічний характер віртуальної комунікації. *Соціально-гуманітарні аспекти розвитку сучасного суспільства : матеріали VII Всеукр. наукової конференції (Суми, 18–19 квітня 2019 р.)* Суми : СумДУ, 2019. С. 379–383.
138. Колінько М. В. Гостинність як відкритість до Іншого. *Мультиверсум. Філософський альманах / гол. ред. В. В. Лях*. 2013. Вип. 9 (127). С. 141–153.

139. Колінько М. В. Двері як метаморфоза зустрічі культурних світів. *Світогляд. Філософія. Релігія* : зб. наук. пр. 2016. Вип. 11. С. 111–119.
140. Колінько М. В. Дискурс-аналіз у дослідженні міжкультурної комунікації. *Гілея* : науковий вісник : зб. наук. праць / гол. ред. В. М. Вашкевич. 2019. Вип. 141 (№ 2), ч. 2: Філософські науки. С. 69–72.
141. Колінько М. В. Комунікація як метадискурс соціальних взаємодій. *Філософські виміри сучасної соціальної реальності* : монографія / за ред. О. В. Андрієнко, В. І. Додонової. Донецьк : ДонНУ, 2013. С. 96–105.
142. Колінько М. В. Культурний шок або стрес акультурації. *Соціально-гуманітарні аспекти розвитку сучасного суспільства* : матеріали V Всеукр. наукової конференції (Суми, 19–20 квітня 2018 р.). Суми : СумДУ, 2018. С. 340–343.
143. Колінько М. В. Межі й горизонти домашнього світу. *Схід : аналітично-інформац. фаховий наукометр. журнал*. 2015. № 2 (134). Спецвип. С. 97–101.
144. Колінько М. В. Методологічний потенціал концепції доместикації. *Схід : аналітично-інформац. фаховий наукометр. журнал*. 2018. № 5 (157). С. 47–51.
145. Колінько М. Міжкультурна комунікація: від розрізнення до включення. *Intercultural Communication*. 2019. Vol. 6 (1). P. 189–212.
146. Колінько М. В. Міжкультурна комунікація: топологічний вимір : монографія. Вінниця : ТОВ «ТВОРИ», 2019. 344 с.
147. Колінько М. В. Не-місця культурного простору: блукання за межами власного місця. *Культурологічний вісник* : науково-теорет. щорічник Нижньої Наддніпрянщини. 2019. Вип. 39, т. 1. С. 70–76.
148. Колінько М. В. Очасовлення культурного простору. *Практичні аспекти філософії часу* : монографія / за ред. Є. О. Лебеда. Суми : Сумський держ. ун-т, 2017. С. 39–49.
149. Колінько М. В. Перспектива падіння за горизонт подій. *Actual questions and problems of development of social sciences* : proceedings of the international

scientific-practical conference, June 28-30, 2016. Kielce : Holı Cross University. P. 179–182.

150. Колінько М. В. Перспективи соціокультурної динаміки модерного світу в концепції П. Сорокіна. *Наука. Релігія. Суспільство*. 2002. № 1. С. 109–114.

151. Колінько М. В. Розвідки культурного порубіжжя: border, boundary, frontier studies. *Схід : аналітично-інформац. фаховий наукометр. журнал*. 2017. № 2 (148). С. 91–95.

152. Колінько М. В. Символ стіни у постколоніальному фронтірному дискурсі. *Виклики постколоніалізму: філософія, релігія, освіта* : матеріали III Міжнар. науково-практ. конф. (м. Київ, 18–19 травня 2017 р.). Київ : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2017. С. 13–15.

153. Колінько М. В. Соціокультурне буття в конструктах пограничного дискурсу. *Філософія. Людина. Сучасність* : матеріали Всеукр. науково-практ. конференції з міжнародною участю, присвяченої 80-річчю заснування Донецького університету (м. Вінниця, 4–5 квітня 2017 р.). Вінниця : Корзун Д. Ю., 2017. С. 90–93.

154. Колінько М. В. Топологічне окреслення екзистенціального простору. *Філософія у сучасному соціумі* : матеріали Міжнар. наукової конф., 24–26 квітня 2013. Донецьк : ДонНУ, 2013. Т. 2. С. 15–18.

155. Колінько М. В. Топологічний вимір сакралізації. *Вісник Донецького національного університету*. Серія : Філософські науки. 2016. №1. С. 173–183.

156. Колінько М. В. Топологія анонімних просторів сучасного міста. *Київські філософські студії – 2019* : матеріали наукової конференції (Київ, 16–17 травня 2019 р.) : тези доповідей / за заг. ред. проф. Р. О. Додонова. Київ : Київ. ун-т імені Бориса Грінченка, 2019. С. 27–31.

157. Колінько М. В. Топос як поняття соціальної топології. *Мультиверсум. Філософський альманах* / гол. ред. В. В. Лях. 2018. Вип. 3–4 (165–166). 2018. С. 32–44.

158. Колінько М. В. Топоси і особливості ситуаційної комунікації. *Вісник Донецького національного університету. Серія Б : Гуманітарні науки*. 2014. № 1–2. С. 447–455.

159. Колінько М. В. Топоси політичної сакралізації. *Соціальне прогнозування та проектування майбутнього країни: миротворення у гібридних війнах* : матеріали Міжнар. наукової конф., 25 березня 2016 р. Запоріжжя : ЗНУ, 2016. С. 57–60.

160. Колінько М. В. Трансгресивність моди: топологічний простір суспільства споживання. *Актуальні проблеми філософії та соціології* : науково-практ. журнал. 2017. № 20. С. 46–49.

161. Колінько М. В. Трансгресія повсякденності: досвід переселення в умовах гібридної війни на Донбасі. *Гібридна війна: in verbo et in praxi* : монографія / під заг. ред. проф. Р. О. Додонова. Вінниця : Нілан-ЛТД, 2017. С. 363–379.

162. Колінько М. В. Феноменологічний підхід до дослідження історичної пам'яті. *Київські філософські студії – 2018* : матеріали наук. конф. (Київ, 17–18 травня 2018 р.) Київ : Київ. ун-т імені Бориса Грінченка, 2018. С. 69–72.

163. Колінько М. В., Скіртач В. М. Буття людини у період культурної трансформації (репрезентація концепції Е. Дюркгейма). *Гілея* : науковий вісник : зб. наук. пр. / гол. ред. В. М. Вашкевич. 2014. Вип. 82 (№ 3). С. 232–235.

164. Колінько М. В., Скіртач В. М. Проблематизація суб'єкта у контексті співбуття іншого. *Вісник Донецького національного університету. Серія Б : Гуманітарні науки*, 2013. № 1–2, т. 2. С. 49–54.

165. Комарніцький І. О. Сакральний вимір гостинності. *Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку*. 2012. Вип. 18 (1). С. 231–235.

166. Коммуникация. *Социальная философия* : словарь / сост. и ред. : В. Е. Кемеров, Т. Х. Керимов. М. : Академический Проект ; Екатеринбург : Деловая Книга, 2006. С. 223.

167. Комунікація. *Філософський енциклопедичний словник*. Київ : Абрис, 2002. С. 291.

168. Коптева Г. Л. Семантика «порога» в архитектурной ритмике городской среды. Харків : ХНАМГ, 2009. 104 с.
169. Корунець І. Доместикація як засіб збагачення національних мов і літератур. *Всесвіт* : укр. журнал інозем. літ. URL: <http://www.vsesvit-journal.com/old/content/view/984/41> (дата звернення: 11.08.2018).
170. Костина И. Н. Особенности культурной идентификации представителей турецкой диаспоры в Германии. *Известия ВГПУ. Культурология*. 2009. С. 29–33.
171. Кочан В. М. Феномен пограниччя в соціокультурному вимірі : автореф. дис. ... к. філос. наук : 09.00.03. Сімферополь, 2008. 21 с.
172. Кристева Ю. Смысл и мода. *Избранные труды: Разрушение поэтики*. М. : РОССПЭН. 2004. С. 84–114.
173. Кристева Ю. Жест: практика или коммуникация. *Избранные труды: Разрушение поэтики*. М. : РОССПЭН. 2004. С. 114–135.
174. Крымский С. Б., Парахонский Б. А., Мейзерский В. М. Эпистемология культуры. Введение в обобщенную теорию познания. Київ : Наукова думка, 1993. 216 с.
175. Куліш І. В. Терміни «форенізація» та «доместикація». Їх походження та місце у сучасній українській терміносистемі перекладознавства. *Текст. Контекст. Інтертекст* : наук. електрон. журнал. URL: https://text-intertext.in.ua/pdf/n022017/kulish_iryna_02_2017.pdf (дата звернення: 12.08.2018).
176. Культура. *Філософський енциклопедичний словник*. Київ : Абрис, 2002. С. 313–314.
177. Лаврухин А. Политическое измерение феноменологии Э. Гуссерля в свете критики Ф. Феллманна, Х. Арендт и Ю. Хабермаса. *HORIZON*. 2018. № 7 (2). С. 365–390.
178. Ларина Т. В. Категория вежливости и стиль коммуникации: Сопоставление английских и русских лингвокультурных традиций. М. : Рукописные памятники Древней Руси, 2009. 512 с.

179. Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / пер с англ. И. Полонской; под ред. С. Гавриленко. М. : Изд. дом Высшей школы экономики. 2014. 384 с.
180. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / пер. с фр. Под ред. В. А. Бабинцева. Екатеринбург : У-Фактория, 1992. 560 с.
181. Леви-Стросс К. Печальные тропики. М. : Мысль, 1984. 220 с.
182. Лейбниц Г.-В. Опыт рассмотрения динамики. *Сочинения* : в 4 т. М. : Мысль, 1982. Т. 1. С. 247–270.
183. Лепська Н. В. Проблема концептуалізації простору в сучасному суспільно-політичному дискурсі. *Гілея* : наук. вісник. 2017. Вип. 126, № 11. С. 461–466.
184. Леушкин Р. В. Виртуальное социальное пространство: понятийная база исследования. *Философская мысль*. 2017. № 7. С. 54–63. DOI: 10.25136/2409-8728.2017.7.19312.
185. Лефевр А. Производство пространства. *Социологическое обозрение*. 2002. Т. 2, № 3. С. 27–29.
186. Листинг И. Б. Предварительные исследования по топологии / пер с нем. Э. Кольмана. М. : Изд-во ЛКИ. 2010. 116 с.
187. Личковах В. Трансгресія і художня творчість. *Дивосад культури* : вибрані статті з естетики, культурології, філософії мистецтва. Чернігів, 2006. С. 27–38.
188. Ло Дж. Объекты и пространства. *Социологическое обозрение*. М., 2006. Т. 5, № 1. С. 30–42.
189. Лосев А. Ф. Вещь и имя. *Имя. Сочинения и переводы* / общ. ред. А. А. Тахо-Годи. СПб. : АЛЕТЕЙЯ, 1997. С. 168–245.
190. Лоскутникова В. М. Хабермас и Луман: два подхода к исследованию процессов коммуникации в современном обществе. *Гуманитарная информатика*. 2004. Вып. 1. С. 81–96.
191. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М. : Языки русской культуры, 1996. 464 с.

192. Лотман Ю. М. К построению теории взаимодействия культур. *Семиотика. Статьи. Исследования. Заметки*. СПб. : Искусство-СПБ, 2000. С. 603–615.
193. Лотман Ю. М. Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи, исследования, заметки. СПб. : Искусство-СПБ, 1992. 605 с.
194. Луговский Г. В. О природе сакрального. К истокам духовного опыта. URL: <http://rutlib.com/book/6456> (дата доступа: 21.11.2017).
195. Луман Н. Невероятность коммуникации / пер. с нем. А. М. Ложеницина; под ред. Н. А. Головина. *Проблемы теоретической социологии*. СПб. : Изд-во СПбГУ, 2000. Вып. 3. URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2972> (дата доступа: 01.02.2019).
196. Луман Н. Общество как социальная система. М. : Логос, 2004. 232 с.
197. Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории / пер. с нем. И. Д. Газиева ; под ред. Н. А. Головина. СПб. : Наука, 2007. 643 с.
198. Макаров М. Л. Основы теории дискурса. М. : Гнозис, 2003. 280 с.
199. Макович Х. Я., Вербицька Л. О., Капітан Н. О. Словник термінів і понять з риторики. Львів. 2016. 140 с.
200. Макогон Т. И. Топологические перспективы описания местных сообществ. *Теория и практика общественного развития*. 2013. Вып. 1. С. 24–30.
201. Мамардашвили М. Лекции по античной философии. М. : Аграф. 2002. 320 с.
202. Мамардашвили М. Философия – это сознание вслух. *Юность*. 1988. № 12. С. 9–13.
203. Манакін В. М. Мова і міжкультурна комунікація : навч. посіб. Київ : Академія, 2012. 286 с.
204. Матыцина М. С. Стратегии конструирования социальной реальности в медийном дискурсе: анализ дискурса иммиграции на материале британских газет. *Актуальные проблемы филологии и педагогической лингвистики*. 2018. № 2 (30). С. 33–40.

205. Мафесолі М. Хвала релятивізму. *Соціологія: теорія, методи, маркетинг*. 2017. N 3. С. 37–47.
206. Межа. *Словник української мови* : в 11 т. / АН УРСР, Інститут мовознавства ; за ред. І. К. Білодіда. Київ : Наукова думка, 1973. Т. 4. С. 666.
207. Мерло-Понти М. Пространство. URL: <http://www.nir.ru/socio/articles/merleau.htm> (дата доступа: 05.09.2018).
208. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / пер. с фр. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. СПб. : Ювента–Наука, 1999. 608 с.
209. Мигунова Е. Ю. От «ландшафта» в географических науках до «культурного ландшафта» и «географии искусства» в гуманитарных науках. *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. 2013. № 7 (33), ч II. С. 98–102.
210. Михалкин Н. В., Антюшин С. С. Риторика : учебник для прикладного бакалавриата. М. : Юрайт. 2017. 322 с.
211. Мінаков. М. А. Досвід і філософія: еволюція поняття досвіду в західній філософії XIX–XX століть : автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.05 / Інститут філософії НАН України. Київ, 2007. 32 с.
212. Монтандон А. Гостеприимство: этнографическая мечта? *Новое Литературное Обозрение*. 2004. № 65. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2004/65/monta5.html> (дата звернення: 18.12.2017).
213. Москвин В. П. Аргументативная риторика: теоретический курс для филологов. Ростов н/Д : Феникс, 2008. 637 с.
214. Мультикультуралізм. *Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей*. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. Т. 1. С. 326–329.
215. Никитина А. А. Коммодификация как фактор формирования целостности личности в современных социокультурных условиях. *Гуманитарий Юга России*. 2017. Т. 6, № 6. С. 182–190.
216. Николко М., Грицай Е. Маркируя Другого: национальная идентичность украинцев в период независимости. *Перекрестки. Журнал исследований*

восточноевропейского пограничья. Вильнюс : Европейский гуманитар. ун-т, 2008. № 2–4. С. 48–56.

217. Осипова Е. А. Коммуникативное пространство современного социума: научные подходы к пониманию и актуальные проблемы функционирования. *Вестник Адыгейского государственного университета*. Серия 2: Филология и искусствоведение. 2015. Вып. 4. С. 128–136.

218. Остин Дж. Слово как действие. *Новое в зарубежной лингвистике*. М. : Прогресс. 1986. Вып. 17. С. 22–129.

219. Палагута В. И. Самоидентификация социального субъекта в дискурсивных пространствах : монография. Днепропетровск : Инновация, 2010. 440 с.

220. Палатовская Е. В. Структурно-смысловые модели эпидейктической речи (на материале выступлений Д.С. Лихачева). *Мовні і концептуальні картини світу*. 2014. Вип. 47, ч. 2. С.107–116.

221. Пахолова И. Гостеприимство безответного дара как социокультурный опыт «Чужого». *Международный журнал исследований культуры*. 2011. № 1 (2). С. 32–38.

222. Песоцкая С. А., Михальцова Э. С. Сравнительное исследование национальных культур Фонса Тромпенаарса в контексте зарубежной и российской науки. *Коммуникативные аспекты языка и культуры* : сб. материалов XV Междунар. научно-практ. конф. студентов и молодых ученых. Томск : Изд-во ТПУ, 2015. Ч. I. С. 7–9.

223. Петров В. Є. Соціальний простір кінематографа : дис... канд. філос. наук : 09.00.03. Харків, 2017. 193 с.

224. Петровская Е. В. Вторжение и гостеприимство (Ж.-Л. Нанси и Ж. Деррида). *Философские науки*. 2011. № 3. С. 108–115.

225. Петровская Е. Камо трансгресси. *Диалог искусств*. 2013. № 3. С. 116–117.

226. Петровская Е. Этика закона (М. К. Мамардашвили – Ж. Деррида). *Интелрос* : журн. клуб. URL: www.intelros.ru (дата доступа: 18.12.2017).

227. Пилипчук М. Поєднання стратегій доместикації та форенізації в аудіовізуальному перекладі. *Гуманітарна освіта у технічних вищих навчальних закладах*. 2016. Вип. 33. С. 151–162.
228. Пирс Ч. С. Что такое знак. *Вестник Томского государственного университета*. Философия. Социология. Политология. 2009. № 3 (7). С. 88–95.
229. Платон. Диалоги. Тимей / пер. С. С. Аверинцева. *Собрание сочинений* : в 4 т. / Платон. М. : Мысль, 1994. Т. 3. С. 17–92.
230. Плоскость. *Новейший философский словарь* / глав. ред. А. А. Грицанов. Минск : Книжный Дом, 2003. С. 761–763.
231. Подорога В. Словарь аналитической антропологии. URL: http://thelib.ru/books/podoroga_v_a/slovar_analiticheskoy_antropologii-read-2.html (дата звернення: 03.11.2018).
232. Поліщук О. Філософський аналіз культури як засіб творення колективної дії та конструювання майбутнього. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури* / Дніпров. нац. ун-т імені Олеся Гончара. 2017. Вип. 1 (16). С. 82–89.
233. Поплавська А. В. Феномен гостинності в українському та зарубіжному культурознавстві. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*. 2018. № 4. С. 168–173.
234. Попова З. Д., Стернин И. А. Когнитивная лингвистика. М. : АСТ: Восток-Запад, 2010. 314 с.
235. Попович М. В. Нарис історії культури України. Київ : АртЕк, 1998. 728 с.
236. Попович М. В. Рациональність і виміри людського буття. Київ : Сфера, 1997. 287 с.
237. Попович М. Д. Специфіка дослідження цінностей у трансцендентальній прагматиці К. О. Апеля та теорії комунікативної дії Ю. Габермаса. *Гілея : наук. вісник* : зб. наук. пр. / голов. ред. В. М. Вашкевич. 2015. Вип. 100. С. 134–139.
238. Препотенська М. П. Буття людини мегаполісу (соціальні, культурні та екзистенціальні виміри) : дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.03. Київ, 2015. 451 с.

239. Про біженців та осіб, які потребують додаткового або тимчасового захисту : Закон України від 03.03.2016 № 3671-VI. URL: <http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/3671-17> (дата звернення: 12.04.2018).
240. Прохоров Ю. Е. К проблеме «концепта» и «концептосферы». *Язык, сознание, коммуникация* : сб. ст. / отв. ред. В. В. Красных, А. И. Изотов. М. : МАКС Пресс, 2005. Вып. 30. С. 74–94.
241. Публика. *Социальная философия* : словарь / сост. и ред.: В. Е. Кемеров, Т. Х. Керимов М. : Академический Проект ; Екатеринбург : Деловая Книга, 2006. С. 395–399.
242. Пустовар А. О. Контекстність культури й ефективність професійного спілкування. URL: <http://labipt.com/context-cultureand-effectiveness-of-professional-communication> (дата звернення: 06.10.2018).
243. Пятигорский А. М. «Другой» и «своё» как понятия литературной философии. *Избранные труды*. М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 264–270.
244. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб. : Петрополис, 1994. Т. 4. 260 с.
245. Рижко Л. В. Топологія науки. Київ : Нац. академія наук України, 2009. 512 с.
246. Рикер П. Герменевтика, этика, политика. М. : КАМІ, АCADEMIA, 1995. 160 с.
247. Ритцер Дж. Современные социологические теории. 5-е изд. СПб. : Питер, 2002. 688 с.
248. Ровенчак О. Визначення та класифікації міграцій: наближення до операційних понять. *Політичний менеджмент*. 2006. 2 (17). С. 127–139.
249. Родин А. В. Концептуализация понятия коммуникации в социальной философии. *Глобэкси* : сетевое электрон. науч. издание. 2008. С. 1–6. URL: www.globecsi.ru/Articles/2008/Rodin.pdf (дата доступа: 14.11.2016).
250. Родин А. Среда и событие. URL: <http://elenakosilova.narod.ru/studia/rod.htm> (дата доступа: 14.11.2016).

251. Розин В. М. Основания теории коммуникации. *Культура культуры*. 2015. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/osnovaniya-teorii-kommunikatsiy/viewer> (дата доступа: 06.03.2019).
252. Романова А. П. Специфика межкультурных коммуникаций на фронтальных территориях. *Каспийский регион: политика, экономика, культура* : науч. журнал. 2015. № 3 (44). С. 266–271.
253. Романова А. П., Ермуханова Н. А. Межкультурные коммуникации на этапе раннего фронта на Кавказе. *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. Тамбов : Грамота, 2015. № 1 (51). С. 172–175.
254. Рубцов А. В. Архитектоника постмодерна. Пространство. *Вопросы философии*. 2012. № 4. С. 34–44.
255. Румянцев О. В., Туровский М. Б., Черняк Л. С., Шеманов А. Ю. Метаморфозы разума в европейской культуре: к философским истокам современных проблем образования. М. : Прогресс-Традиция, 2010. 648 с.
256. Русакова О. Ф., Русаков В. М. PR-Дискурс: Теоретико-методологический анализ. Екатеринбург : УрО РАН, 2008. 282 с.
257. Савин А. Э. Жизненный мир и измерения его историчности в трансцендентальной феноменологии. *Вестник СамГУ*. 2006. № 10/1 (50). С. 15–22.
258. Савчук В. В. Коммуникант. *Философские науки*. 2010. № 5: Словарные статьи. С. 139–143.
259. Савчук В. Конверсия искусства. Спб. : Петрополис, 2001. 288 с.
260. Садикова В. А. К вопросу о языковой топологии. *Вестник ТвГУ*. Серия «Филология». 2015. № 4. С. 44–49.
261. Садикова В. А. Топика как система структурно–смысловых моделей (типология инвариантов высказывания) : автореф. дис. ... д-ра филолог. наук : 10.02.19 / ТГУ. Тверь. 2012. 43 с.
262. Садохин А. П. Межкультурная коммуникация : учеб. пособие. М. : Альфа-М ; ИНФА-М, 2011. 288 с.

263. Сакральное. *Новая философская энциклопедия* : в 4 т. / Под ред. В. С. Стёпина. М. : Мысль, 2001. Т. 3. С. 671.
264. Свідчення та палімпсест. Бесіди з Полем Рікером у Парижі та Києві Костянтина Сігова. *Сам як інший* / П. Рікер. Пер. із фр. Київ : Дух і Літера, 2000. С. 424–433.
265. Серль Дж. Что такое речевой акт? *Новое в зарубежной лингвистике*. М. : Прогресс. 1986. Вып.17. С.151–169.
266. Ситниченко Л. А. Человеческое общение в интерпретациях современной западной философии (критический анализ). Київ : Наукова думка, 1990. 112 с.
267. Соболева А. К. Теодор Фивег и его книга «Топика и юриспруденция: к вопросу об основном методе исследований в праве». *Риторика*. 1997. № 1 (4). С. 77–94.
268. Сокулер З. А. Методология гуманитарного познания и концепция «власти-знания» Мишеля Фуко. *Философия науки*. М. : ИФРАН, 1998. Вып. 4. С. 174–182.
269. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. Екатеринбург : Изд-во Уральского ун-та, 1999. 432 с.
270. Соціологія міста : навч. посібник / за заг. ред. О. К. Міхєєвої. Донецьк : Ноулідж, 2010. 464 с.
271. Спілкування. *Філософський енциклопедичний словник*. Київ : Абрис, 2002. С. 603.
272. Стародубцева Л. В. Ирония билингвизма, или жизнь на границах языков. *COLLEGIUM*. 2008. № 22. 48–57.
273. Степанова А. С. Понятие «топ» в «Риторике» Аристотеля. *Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина*. Серия: Философия. 2012. Т. 3, № 2. С. 31–39.
274. Стратегия. *Социальная философия* : словарь / сост. и ред.: В. Е. Кемеров, Т. Х. Керимов М. : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая Книга, 2006. 624 с.
275. Тариццо Д. Дверь, ведущая в мир: о человеческой архитектуре. *Новое Литературное Обозрение*. 2012. № 2. С. 25–37.

276. Толкачев С. П. Проблемы гибридной идентичности в современной мультикультурной литературе. *Проблемы филологии, культурологии и искусствознания*. 2013. № 2. С. 177–182.
277. Трипузов М. Г. Культурное пространство как объект культурологического исследования. *Вестник ИГЛУ*. 2012. С. 64–68.
278. Тур М. Г. Некласичні моделі легітимації соціальних інститутів : монографія. Київ : ПАРАПАН, 2006. 396 с.
279. Тхостов А. Ш. Топология субъекта. Опыт феноменологического исследования. *Вестник Московского университета*. Серия 14: Психология. 1994. № 2. С. 3–13. URL: http://psylib.org.ua/books/_thost01.htm (дата доступа: 01.12.2018).
280. Тыхеева Ю. Ц. Человек в городском пространстве (философско-антропологические основания урбанографии). *Московский гуманитарный университет* : вебсайт. 2007. URL: <http://www.mosgu.ru/nauchnaya/publications/professor.ru/Tyheeva> (дата доступа: 03.11.2018).
281. Уланов А. В. Коммуникативные стратегии в военном дискурсе. *Сибирский филологический журнал*. 2014. № 4. С. 246–254.
282. Урсул А. Д. Природа информации : философский очерк. Челябинск : Челяб. гос. акад. культуры и искусств. 2010. 231 с.
283. Усачева И. В. Доместикация пространства. *Миф, обряд и ритуальный предмет в древности*. Екатеринбург–Сургут : Магеллан, 2007. С. 234–239.
284. Фесенко Г. Г. Культурфілософські дискурси міських ландшафтів : дис. ... д-ра філос. наук : 26.00.01. Харків ; Київ, 2018. 421 с.
285. Филиппов А. Ф. Социология пространства. СПб. : Владимир Даль, 2008. 285 с.
286. Флиер А. Я. Культурология для культурологов : учеб. пособ. для магистрантов, аспирантов, преподавателей культурологии. Изд. 2-е, исправл. и дополн. М. : МГУКИ, 2009. 705 с.

287. Фортунатов А. Н. Взаимодействие субъектов социальной коммуникации в медиареальности : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.11. Н. Новгород, 2009. 37 с.

288. Фреге Г. Смысл и значение. *Избранные работы* / пер. с нем. В. В. Анашвили, В. А. Куренного и др. М. : Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1997. С. 25–49.

289. Фуко М. Археологія знання / пер. з фр. В. Шовкун. Київ : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. 326 с.

290. Фуко М. Другие пространства. *Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью* / пер. с фр. Б. М. Скуратова, под общей ред. В. П. Большакова. М. : Праксис, 2006. Ч. 3. С. 191–204.

291. Фуко М. О трансгрессии. *Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века*. СПб. : Мифрил, 1994. С. 111–132.

292. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой. СПб. : А-сэд, 1994. 408 с.

293. Фунтусов Е. В. Дар и экономия: контуры проблемного поля. *Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2012. № 1012. С. 121–127.

294. Хазагеров Г. Г. Топос vs концепт. К изучению топосферы культуры. *Известия Южного федерального университета. Серия : Филологические науки*. 2008. № 3. С. 6–26.

295. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Биbihина. М. : AD MARGINEM, 1997. 451 с.

296. Хайдеггер М. Пролегомены к истории понятия времени. Томск : Водолей, 1998. 384 с.

297. Хамітов Н. Гранична ситуація. *Філософський енциклопедичний словник*. Київ : Абрис, 2002. С.131.

298. Харитонович С. Выстраивание пограничья: анализ трансформационных импульсов. *Перекрестки. Журнал исследований восточноевропейского пограничья*. Вильнюс : Европейский гуманитар. ун-т, 2007. № 1–2. С. 143–155.

299. Харламов Н. Гетеротопии: странные места в городских пространствах постгражданского общества. *Синий диван*. 2010. № 15. С. 189–197.
300. Хачатурян Н. А. Сакральное в человеческом сознании. *Священное тело короля: Ритуалы и мифология власти*. М. : Наука, 2006. 484 с.
301. Хофстеде Г. Параметры количественной характеристики культур / пер. с англ. В. Кашкина. *Язык, коммуникация и социальная среда*. 2014. № 12. С. 9–49.
302. Худенко А. В. Архитектоника идентичности. Одесса : Астропринт, 2010. 234 с.
303. Цивилизация: от локального к глобальному Граду : монография / отв. ред. Р. А. Додонов. Донецк : ДонНТУ, УНИТЕХ, 2008. 236 с.
304. Цицерон Марк Туллий. Топика / пер. А. Е. Кузнецова. *Greekroman* : электрон. библиотека. URL: <http://greekroman.ru/library/ciceron-topika/index0003.php> (дата доступа: 27.11.2018).
305. Чернецький В. Картографуючи посткомуністичні культури. Росія та Україна в контексті глобалізації. Київ : Критика, 2013. 421 с.
306. Черняк Н. А. О границах и возможностях респонзивной феноменологии. *Омский научный вестник*. Серия: Философские науки. 2013. № 1 (115). С. 71–74.
307. Чорновол І. Поняття frontier у мовах народів світу. URL: <https://www.academia.edu/11169304> (дата звернення: 15.05.2018).
308. Чорновол І. Теорія компаративних фронтирів: Світовий і вітчизняний вимір. Київ : Критика, 2015. 376 с.
309. Чорновол І. Фронтири Стародавнього Риму. *Дрогобицький краєзнавчий збірник*. 2012. Вип. XVI. С. 18–31.
310. Шаимова Г. А., Абдуразакова Ш. Р. К трактовке терминов «компетенция» и «компетентность». *Молодой ученый*. 2013. № 11. С. 689–691.
311. Шестакова Э. Г. Гетеротопия – рабочее понятие современной гуманитаристики: литературоведческий аспект. *Критика и семиотика*. 2014. № 1. С. 58–72.

312. Шиманова О. В. Критерії типологізації комунікативних стратегій в політиці. *Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова*. 2015. Вип. 17. С. 38–42.
313. Шматко Н. А. Плюрализация социального порядка и социальная топология. *Социологические исследования*. 2001. № 9. С. 14–18.
314. Штейнбук Ф. Прологомени до студій тілесної топосфери. *Теоретична і дидактична філологія*. 2014. Вип. 18. С. 286–294.
315. Штогрин М. В. Урбаністичні топоси сучасної української літератури: традиції та трансформації (2000-2014 рр.) : автореф. дис. ... канд. філолог. наук : 10.01.01. Київ, 2016. 20 с.
316. Эванс-Причард Э. История антропологической мысли / пер. с англ. А. Л. Елфимова ; ст. А. А. Никишенкова. М. : Восточная литература, 2003. 358 с.
317. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб. : Петрополис, 1998. 432 с.
318. Элиаде М. Священное и мирское / пер. с фр. М. : Изд-во МГУ, 1994. 144 с.
319. Якушенкова О. С. Женщина на американском фронтире. Астрахань : АГУ, 2012. 215 с.
320. Якушенков С. Н., Якушенкова О. С. Тело варвара: конструирование образа чужого на китайском фронтире. *Каспийский регион: политика, экономика, культура* : науч. журнал. 2012. № 4. С. 233–240.
321. Ahad A. D., Anshari M., Razzaq A. Domestication of Smartphones Among Adolescents in Brunei Darussalam. *International Journal of Cyber Behavior, Psychology and Learning*. 2017. Vol. 7 (4). P. 26–39.
322. Alexander J. C. Rethinking strangeness: From structures in space to discourses in civil society. *Thesis Eleven*. 2004. No. 79 (1). P. 87–104.
323. Arendt H. *The Human Condition*. University of Chicago Press, 1998. 370 p.
324. Argyle M., Kendon A. The experimental analysis of the social performance. *Advances in Experimental Social Psychology*. 1967. Vol. III. P. 55–98.

325. Ask K., Sorensen K. H. Domesticating technology for shared success: collective enactments of World of Warcraft. *Information, Communication & Society*. 2017. Vol. 22 (1). P. 73–88. DOI: 10.1080/1369118x.2017.1355008.

326. Attali J. Millennium: Winners and Losers in the Coming Order. New York : Times Books / Random House, 1991. URL: <https://www.scribd.com/document/27478499/Millennium-Winners-and-Losers-in-the-Coming-World-Order-1991-Attali> (accessed: 01.11.2018).

327. Auge M. Non-lieux: Introduction a l’anthropologie de la surmodernite. Paris : Seuil, 1992. 155 p.

328. Aune M. The Computer in Everyday Life: Patterns of Domestication of a New Technology / editors: M. Lie, K. Sørensen. *Making Technologies Our Own? Domesticating Technology into Everyday Life*. Oslo : Scandinavian University Press, 1996. P. 91–120.

329. Bakardjieva M. Domestication Running Wild. From the Moral Economy of the Household to the Mores of Culture / editors: T. Berker, P. Y. Hartmann., K. Ward. *Domestication of Media and Technologies*. Maidenhead : Open University Press, 2006. P. 62–79.

330. Balibar E. Europe as Borderland. *Environment and Planning D: Society and Space*. 2009. No. 27 (2). P. 190–215.

331. Bauman Z. From pilgrim to tourist – or a short history of identity / editors: S. Hall, P. Du Gay. *Questions of cultural identity*. Thousand Oaks, CA, US : Sage Publications, Inc, 1996. P. 18–36.

332. Berg A-J., Lie M. Do Artefacts have Gender? Feminism and the Domestication of Technical Artifacts. *Science, Technology and Human Values*. 1995. Vol. 20, No. 3. P. 332–351.

333. Bergman S. Communication Technology in the Household: The Gendering of Artefacts and Practices / ed. by V. Frissen. *Gender, ITCs and Everyday Life: Mutual Shaping Processes*. Brussels : COSTA, 1994. P. 135–153.

334. Berry J. W. Acculturative Stress. *Psychology and Culture* / editors: W. J. Lonner, R. S. Malpass. New York, 1994. P. 178–200.

335. Blommaert J. *The Sociolinguistics of Globalization*. New York : Cambridge University Press, 2011. 213 p.
336. Bruchansky C. The heterotopia of Disney World. *Philosophy Now*. 2010. No. 77. URL: http://philosophynow.org/issues/The_Heterotopia_of_Disney_World (accessed: 16.01.2017).
337. Cenzatti M. *Heterotopias of Difference* / editors: M. Dehaene, L. De Cauter *Heterotopia and the City – Urban Theory and the Transformations of Public Space*. Oxford, UK and Cambridge, MA : Blackwell, 2008. 360 p. URL: https://www.researchgate.net/publication/305469462_Heterotopias_of_Difference (accessed: 15.09.2019).
338. Chigona A., Chigona W., Kayongo P., Kausa M. An empirical survey on domestication of ICT in schools in disadvantaged communities in South Africa. *International Journal of Education and Development using Information and Communication Technology*. 2010. Vol. 6 (2). P. 21–32.
339. Communication. *Cambridge Advanced Learner's Dictionary & Thesaurus*. URL: <https://dictionary.cambridge.org/ru/словарь/английский/communication> (accessed: 11.03.2017).
340. Communication. *English Oxford Living Dictionaries*. URL: <https://en.oxforddictionaries.com/definition/communication> (accessed: 11.03.2017).
341. De Certeau M. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley : University of California Press, 1984. 229 p.
342. De Schutter B., Brown J., Vanden Abeele V. The domestication of digital games in the lives of older adults. *New Media & Society*. 2015. Vol. 17. P. 1170–1186.
343. Dehaene M., De Cauter L. *Heterotopia and the City – Urban Theory and the Transformations of Public*. Oxford, UK and Cambridge, MA : Blackwell, 2008. 360 p.
344. Deleuze Gilles. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/deleuze/> (accessed: 03.11.2019).
345. Derrida J., Dufourmantelle A. *De l'hospitalité*. Paris : Calmann-Lévy, 1997. 119 p.

346. Derrida J. Hospitality. *Angelaki*. 2000. Vol. 5, No. 3. P. 3–18.
347. Derrida J. Il n'y a pas de culture ni de lien social sans un principe d'hospitalité. URL: <http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/hospitalite.htm> (accessed: 23.11.2018).
348. Dodonova V., Dodonov R., Kovalskyi Hr., Kolinko M. Polemological Paradigm of Hybrid War Research. *Philosophy and Cosmology*. Kyiv : International Society of Philosophy and Cosmology. 2017. Vol. 19. P. 97–109.
349. Domesticate. *Cambridge Advanced Learner's Dictionary & Thesaurus*. URL: <https://dictionary.cambridge.org/ru/словарь/АНГЛИЙСКИЙ/domesticate> (accessed: 05.05.2018).
350. Domesticate. *English Oxford Living Dictionaries*. URL: <https://en.oxforddictionaries.com/definition/domestication> (accessed: 05.05.2018).
351. Durham C. W. Jr. Foreword to: Vieweg, Theodor. Topics and Law: a contribution to basic research in law. Frankfurt am Mein ; Berlin ; Bern ; New York ; Paris ; Wien : Lang, 1993. P. X–XXXV.
352. Foust C. R. Transgression as a Mode of Resistance: Rethinking Social Movement in an Era of Corporate Globalization. New York : Lexington Books, 2010. 256 p.
353. Granjo P. The homecomer. Postwar cleansing rituals in Mozambique. *Armed Forces and Society*. 2007. № 3. P. 382–395.
354. Habermas J. Max Webers Theorie der Rationalisierung. *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1981. Bd. 1. P. 205–261.
355. Habib L. Domesticating learning technologies in a higher education institution: a tale of two virtual learning environments. URL : <https://www.researchgate.net/.../266358974> (accessed: 03.05.2018).
356. Haddon L. Domestication Analysis, Objects of Study, and the Centrality of Technologies in Everyday Life. *Canadian Journal of Communication*. 2011. Vol. 36. P. 311–323.
357. Haddon L. The Domestication of Complex Media Repertoires / editors: A. M., Thorhauge B. Valthysen *The Media and the Mundane: Communication across*

Media in Everyday Life. Routledge : Oxford, 2016. URL: <http://eprints.lse.ac.uk/68467> (accessed: 03.05.2018).

358. Haddon L., Silverstone R. Information and communication technologies and the young elderly. *SPRU CICT Report Series*. Falmer : University of Sussex, 1996. No. 13. URL: <http://eprints.lse.ac.uk/62450> (accessed: 03.05.2018).

359. Hall E. T. *Beyond Culture*. New York : Anchor Books, 1989. 300 p.

360. Heinke J. George Simmel, Strangeness, and the Stranger. URL: <http://www.postcolonialweb.org/australia/malouf/jh2.html> (accessed: 13.11.2017).

361. Helle-Valle J., Sletteameås D. ICTs, domestication and language-games: a Wittgensteinian approach to media uses. *New Media & Society*. 2008. Vol. 10, No. 1. P. 45–66.

362. Höhne S. Vom kontrastiven Management zum interkulturellen. Ein Überblick über kontrastive und interkulturelle Management-Analysen. *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache 21*. München : Iudicium, 1995. S. 75–106.

363. Innis H. *Empire and Communications*. Oxford : Oxford University Press, 1950. 230 p.

364. Jenks C. *Transgression. Key Ideas*. London : Routledge, 2003. 216 p.

365. Johansson M. The particular politics of the home. Domestication and parental practices of digital games in everyday life / Media and Communications MSc. Sweden : Lund University, 2018. 85 p.

366. Johnson P. *Heterotopian Studies*. Michel Foucault's ideas on heterotopia. URL: <http://www.heterotopiastudies.com> (accessed: 15.01.2017).

367. Karlsen F., Syversten T. You can't smell roses online: Intruding media and reverse domestication. *Nordic Review*. 2016. Vol. 37. P. 25–39.

368. Katz E. The Toronto school and communication research. *The Toronto School of Communication Theory. Interpretations, extensions, applications* / editors: R. Watson, M. Blondheim, R. P. M. Watson. Jerusalem, 2007. 366 p.

369. Kim Y. Y. Searching for Creative Integration. *Methods for Intercultural Research*. Beverly Hills : Sage, 1984. P. 13–30.

370. Kolinko M. Nomadism as a way of being of the immigrants and internally displaced persons. *EUREKA: Social and Humanities*. 2019. No. 2. P. 56–62.
371. Lacey K. Home, Work and Everyday Life: Roger Silverstone at Sussex. Lacey *International Journal of Communication*. 2007. No. 1. P. 61–69.
372. Lafleur J-M., Mescoli E. Creating Undocumented EU Migrants through Welfare: A Conceptualization of Undeserving and Precarious Citizenship. *Platform Sage Journals. Sociology*. 2018. Vol. 52 (3). P. 480–496. URL: <https://doi.org/10.1177/0038038518764615> (accessed: 11.12.2018).
373. Lamont M., Molnar V. The Study of Boundaries in the Social Sciences. *Annual Review of Sociology*. 2002. Vol. 28. P. 167–195. URL: <https://ru.scribd.com/document/82183245> (accessed: 12.10.2018).
374. Langer P. Sociology – Four Images of Organized Diversity / editors: R. M. Hollister, L. Rodwin. *Cities of the Mind: Images and Themes of the City in the Social Sciences*. New York : Plenum Press, 1984. P. 97–118.
375. Lanphier J., Feters L. The Marginal Man: A Collective Definition. URL: <https://joshlanphier.files.wordpress.com/2013/05> (accessed: 17.08.2019).
376. Lazzari M. The role of social networking services to shape the double virtual citizenship of young immigrants in Italy : Proceedings of the IADIS International Conference on ICT, Society and Human Beings 2012, Lisbon, Portugal, July 21–23, 2012. P. 11–18.
377. Lovink G. Zero comments: blogging and internet culture. New York : Routledge, 2007. 312 p.
378. Luhmann N. Sozial Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1984. 689 s.
379. Lury C., Parisi L., Terranova T. Introduction: The becoming topological of culture. *Theory, Culture & Society: Topologies of Culture*. 2012. Vol. 29 (4–5). P. 3–35.
380. Markusen A. Sticky Places in Slippery Space: A Typology of Industrial Districts. *Economic Geography*. 1996. Vol. 72, No. 3. P. 293–313.

381. Marotta V. Georg Simmel, the Stranger and the Sociology of Knowledge. *Journal of Intercultural Studies*. 2012. Vol. 33. 2012. P. 675–689.
382. Martin H. Dealing with Reverse Culture Shock. *Breaking Trail* : website. URL: <http://brktrail.com/rshock> (accessed: 03.11.2019).
383. Masolo D. A. Community, identity and the cultural space. URL: <http://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2002-2-page-19.htm> (accessed: 22.10.2018).
384. Massey D. For space. London : SAGE Publications Ltd, 2008. 222 p.
385. McNevin A. Political Belonging in a Neoliberal Era: The Struggle of the Sans-Papiers. *Citizenship Studies*. 2006. Vol. 10 (2). P. 135–151.
386. Mezzadra S., Neilson B. Between Inclusion and Exclusion: On the Topology of Global Space and Borders. *Theory, Culture & Society*. 2012. Vol. 29 (4–5). P. 58–75.
387. Moon A., Chen S. The Power to Control Time: How Power Influences How Much Time (You Think) You Have. *Advances in Consumer Research*. 2013. Vol. 41. P. 454–455.
388. Oberg K. Cultural shock: Adjustment to New Cultural Environments (Reprint). *Practical Anthropology*. 1960. Vol. 7 (4). P. 177–182. DOI: 10.1177/009182966000700405.
389. Rieber A. The Comparative Ecology of Complex Frontiers. *Imperial Rule* / editors: A. Miller, A. Rieber. Budapest, New York, 2003. P. 177–207.
390. Roccu R. David Harvey in Tahrir Square: the dispossessed, the discontent and the Egyptian revolution. *Third World Quarterly*. 2013. Vol. 34, No. 3. P. 423–440.
391. Rutledge B. Cultural Differences – Monochronic versus Polychronic. 2011. *The Articulate CEO* : blog. URL: <http://thearticulateceo.typepad.com/my-blog/2011/08> (accessed: 15.06.2017).
392. Rymarczuk R., Derksen M. Different spaces: Exploring Facebook as heterotopia. *First Monday* : peer-reviewed journal. URL: <http://firstmonday.org/ojs/index.php/fm/article/view/5006/4091> (accessed: 06.05.2018).

393. Schutz A. The Homecomer. *Phenomenology and Social Relation*. United States : The University of Chicago Press, 1970. P. 294–308.
394. Silverstone R. Television and Everyday Life. London, New York : Routledge, 1994. 204 p.
395. Silverstone R., Hirsch E. Consuming Technologies: Media and information in domestic spaces. London : Routledge, 2003. 256 p.
396. Simmel G. The Metropolis and mental life. URL: http://condor.depaul.edu/~dweinste/intro/simmel_M&ML.htm (accessed: 16.11.2017).
397. Stenning A., Smith A., Rochovská A., Świątek D. Domesticating Neo-Liberalism: Spaces of Economic Practice and Social Reproduction in Post-Socialist Cities. Hoboken, New Jersey : Wiley-Blackwell, 2010. 320 p.
398. Stickels L. Flow Urbanism; The Heterotopia of Flows / editors: M. Dehaene, L. De Cauter. *Heterotopia and the City – Urban Theory and the Transformations of Public Space*. Oxford, UK and Cambridge, MA : Blackwell, 2008. 360 p.
399. Storti C. The Art of Coming Home. Boston, MA : Nicholas Brealey Publishing, 2011. 232 p.
400. Transgressor. *Collins English Dictionary*. URL: <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/transgressor> (accessed: 03.11.2019).
401. Trompenaars F., Hampden-Turner C. Riding the Waves of Culture: Understanding Cultural Diversity in Business. London : Nicholas Brealey Publishing Limited, 1997. 53 p. URL: https://ocan.yasar.edu.tr/wp-content/uploads/2013/09/Riding-the-waves_Part-1.pdf (accessed: 11.03.2018).
402. Turner F. J. The Significance of the Frontier in American History. New York, 1994. P. 31–33.
403. Urri J. Consuming Places. New York : Routledge, 1995. 257 p.
404. Uslucan H.-H. Türkeistämmige in Deutschland. Heimatlos oder überall zuhause? *Webplattform: Aus Politik und Zeitgeschichte*. 2017. URL: [http:](http://)

www.bpb.de/apuz/243864/tuerkeistaemmige-in-deutschland-heimatlos-oder-ueberall-zuhause?p=all (accessed: 12.11.2018).

405. Vanderveken D. Illocutionary logic and discourse typology. *Revue internationale de philosophie*. 2001/2. No. 216. P. 243–255.

406. Viehweg T. Topics and Law: a contribution to basic research in law. Frankfurt am Mein : Lang, 1993. 176 p.

407. Visson L. Where Russians Go Wrong in Spoken English: Words and Expressions in the Context of Two Cultures. Moscow : R. Valent, 2015. 132 p.

408. Ward C., Bochner S., Furnham A. The Psychology of Culture Shock. Philadelphia : Taylor & Francis e-Library, 2005. 371 p.

409. Watson A. J. Marginal Man. The Dark Vision of Harold Innis. Toronto : University of Toronto Press, 2006. 433 p.

410. Wehling H G. Zwischen den Stuhlen: die Turken in der Bundesrepublik. *Die Turken und die Turken in Deutschland*. Stuttgart ; Berlin ; Kqln ; Mainz : Verlag W. Kohlerhammer, 1982. 124 s.

411. Whittaker C. R. Frontiers of the Roman Empire: A Social and Economic Study. Baltimore, Maryland, USA : Johns Hopkins University Press, 1997. 360 p.

412. Willett R. Domesticating online games for preteens – discursive fields, everyday gaming, and family life. *Children's Geographies*, 2017. Vol. 15 (2). P. 146–159.

413. Young S. Of Cyber Spaces: The Internet & Heterotopias. *A Journal of Media and Culture*, 1998. Vol. 1.4. URL: <http://www.uq.edu.au/mc/9811/hetero.php> (accessed: 23.06.2017).